Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/questcequelamyst0000vari

QU'EST-CE QUE LA MYSTIQUE ?

QUELQUES ASPECTS HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES DU PROBLÈME

CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

N° 3

QU'EST-CE QUE LA MYSTIQUE ?

QUELQUES ASPECTS HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES DU PROBLÈME

MAURICE BLONDEL : *Le Problème de la Mystique.* — *** : *Mysticisme païen et mysticisme chrétien.* — V. DELBOS : *Le mysticisme allemand.* — J. WEHRLÉ : *La vie et la doctrine de Saint Jean de la Croix.* — J. PALIARD : *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique.*

SUPPLÉMENT

PAUL ARCHAMBAULT, ANDRÉ GEORGE, RENÉ AIGRAIN, JACQUES NANTEUIL, HENRI BARRAL : *Les Idées et les Livres.*

ALMA COLLEGE
247.04
LIBRARY
B622
Alma, California

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD & GAY
3, rue Garancière
1925

Tous droits réservés

46360

I

LE PROBLÈME DE LA MYSTIQUE

I

LE PROBLÈME DE LA MYSTIQUE

Par quelle méthode, dans quelle mesure est-il accessible à l'examen de la raison, et quelle peut être en ce domaine la contribution de la philosophie ?

Il y a, ce semble actuellement malgré bien des apparences toutes contraires, renouveau et progrès des études de mystique. Il y a, ce semble aussi, renouveau et floraison de la vie mystique elle-même.

Les preuves ? — Elles sont nombreuses et convergentes, quoique d'origine et de valeur diverses : succès paradoxal de revues et d'ouvrages consacrés à la science d'états ou de phénomènes que naguère encore l'on avait trop souvent traités par le dédain ou l'ironie ; vocations multiples et préférences accrues pour la vie contemplative ; direction spirituelle plus méthodiquement orientée vers les cimes ; manifestation d'une foule d'âmes (*turba magna*) élevées aux intimes formes de l'union divine ; recherches historiques, psychologiques, pathologiques, sur les expériences de cette nature ; controverses philosophiques ou théologiques et essais de systématisation spéculative ; même dans le monde littéraire ou artistique, parmi le grand public, jusque dans la presse quotidienne, ce qu'on appelle (souvent à tort d'ailleurs) « le mysticisme » [1], que ce soit pour l'éloge ou le blâme, ap-

1. Je n'emploierai guère ce terme équivoque et dont on abuse ; car d'ordinaire les mots en *isme* indique non des faits ou des réa-

paraît comme une des forces, d'autres disent comme l'un des dangers de l'heure présente.

Les causes? — Très complexes, elles requéreraient, même du point de vue purement naturel, de longues analyses s'il fallait tenir un compte équilibré des influences presque toujours impondérables qui, de l'excès du positivisme régnant, par les épreuves exceptionnelles de ce temps de luxure et de sang, sous les oppressions et les abaissements d'une civilisation scientifiquement matérialisante, fait remonter certains besoins indestructibles des âmes inassouvies. D'autre part et en même temps, il n'est que juste de reconnaître la légitimité, la beauté de ce fécond désir de savoir précis qui porte tant de nos contemporains à la dissection histologique des états de conscience quels qu'ils soient, infimes ou sublimes, maladifs ou sains, afin de discerner les lois vitales de cet étrange « composé humain » que nous sommes.

Mais, à cause même de l'intérêt que prennent à la mystique tant de témoins curieux et passionnés qui, malgré leur incompétence et leurs partialités, s'érigent volontiers en juges, combien de confusions sont commises jusque sur le sens du mot, à plus forte raison sur la nature profonde et la valeur de ce qu'il doit désigner précisément et uniquement ! Parce qu'il signifie quelque chose de « caché » ou de « secret » ; parce qu'il s'applique à des connaissances ou à des élans qui paraissent obscurs au commun des hommes vivant dans leur clarté superficielle, alors qu'aux vrais mystiques, dans le calme et la lumière, c'est cette clarté qui est obscurité ; parce qu'il évoque ainsi trop aisément l'image d'une sorte de mystérieuse effervescence au sein de ce que le Pseudo-Denys, (lui qui a créé presque tout le vocabulaire de la mystique avec l'orchestration de métaphores qui l'accompagne [1]), appelait, mais par antiphrase, « la Grande Ténèbre », beaucoup

lités, mais des abstractions ou des explications tendancieuses, voire même exclusives.

1. Voir le *Vocabulaire* de la Société française de Philosophie, au mot MYSTIQUE (chez A. Colin).

se persuadent pouvoir indistinctement étiqueter sous ce terme tout ce qui est *pathos* et *Patmos :* fumeuses ardeurs de l'instinct, troubles effusions du sentiment, nuageuses sublimités de la passion, le mauvais et le bon romantisme, les extases de la chair et les ravissements de l'esprit. Rien d'étonnant dès lors si, chez nombre de gens rassis, la défiance persiste, si l'hostilité domine contre ces puissances incontrôlées qui tendent à usurper le rang de Sagesse suprême !

Or mon dessein, c'est de montrer qu'à maints égards la mystique n'est rien de cela, qu'elle est le contraire de cela. Plus il se rencontre ici d'apparentes obscurités et de confusions, plus il importe de recourir à la lucidité de la critique, afin d'exclure les contrefaçons : oui, au sens natif et fort du mot, des *contrefaçons*. Car si, d'ordinaire, les illusions se fondent sur des ressemblances feintes, ici, pour qui sait voir, les dissemblances sont profondes, les contradictions sont réelles entre « le faux mysticisme » et la vraie et seule mystique. C'est cette opposition radicale que nous rendrons manifeste en étudiant ce qu'en termes techniques (dont j'espère justifier le sens légitime et l'opportunité) l'on peut appeler le rôle non seulement extrinsèque mais intrinsèque de la raison, et un rôle qui intéresse non seulement la science de la mystique, mais encore (paradoxe plus fort) la réalité mystique elle-même. Il peut sembler téméraire de chercher un élément raisonnable et même rationnel là où beaucoup ne trouvent que déraison ou du moins irrationnalité, et où d'autres ne voient que surnature pure sans intervention ni coopération de l'être humain puisque le mystique se dit lui-même lié en ses puissances propres et passivement livré au bon plaisir divin. Et cependant, sans empiéter le moins du monde sur les initiatives de la grâce opérante, bien mieux, afin de réserver plus complétement le caractère transcendant des « secrets du Roi », il sera utile de porter les regards jusqu'à l'extrême bout de ce que la philosophie peut viser, ne fût-ce que pour éviter de confondre des hauteurs encore humaines avec les véritables élévations divines,

celles qui sont non point même seulement surnaturelles, mais spécifiquement mystiques. Il se pose, en ces très complexes matières, bien des questions où les hommes de science et de raison ont leur humble mot à dire. Dans le champ de la psychologie normale ou pathologique, des gains précieux ont été obtenus en ces derniers temps ; peut-être faudrait-il dire : davantage encore dans le domaine de la métaphysique religieuse. De leur côté, les théologiens les plus avertis reconnaissent que les controverses récentes ont, sur divers points importants qu'ils ont débattus entre eux, amené convergence d'efforts et progrès harmonieux de solutions. Prenons-en conscience et profit ; ne laissons pas perdre ou menacer de nouveau ces résultats, faute de nous rendre compte des présupposés philosophiques et des condition naturelles que de telles solutions impliquent, et qui, en même temps, les appuient, les précisent et les éclairent.

Ainsi donc, pour employer, conserver, perfectionner ces gains et ces heureux accords que nous aurons à rappeler, il semble bon, (si modeste et si prudente que doive rester la tâche du philosophe), de rechercher quelle est ici, au point de vue de la raison, la question supérieure qui sert à assembler et à élucider les autres, par quelle méthode on y arrive, dans quelle mesure on y peut répondre. A travers *les* problèmes très divers que soulèvent de telles études mixtes, essayons d'atteindre ce que l'on peut nommer par excellence « *le* problème philosophique de la mystique ». Ce problème si élevé qu'il soit, n'est sans doute qu'un aspect subalterne, (et même tenu à ce rang, on contestera peut-être qu'il soit légitime ; mais on verra qu'il l'est). Tel quel cependant, il introduira de l'unité dans l'investigation ; il permettra le triage plus exact des éléments fallacieux et des états authentiques ; il nous mettra en demeure de ne pas nous contenter au rabais. En le posant et en le discutant, nous contribuerons donc, si peu que ce soit, à dégager la Mystique de ce qui n'en est que la caricature, à la distinguer de ce qui n'en est que la pré

paration, à la préserver de ce qui en serait la violation, à la montrer en même temps humaine et divine, la plus divine et la plus humaine qu'il est possible de concevoir. En elle-même assurément la mystique est incommensurable avec l'ordre philosophique. Et pourtant la philosophie n'est pas sans vue, sans voix, sans vide pour elle. Comment cela ?

I

Des méthodes diverses qui ont été appliquées à l'étude des états mystiques, et de la nécessité progressivement mise en lumière d'y recourir à des vues de la raison.

Si l'on en avait ici le temps et la place, il serait sans doute utile, pour situer notre problème, d'exposer l'ensemble des questions sériées que suscite l'étude de la mystique, à commencer par l'examen étymologique et historique du mot qui la désigne, et qu'il importe extrêmement de ne pas laisser détourner de son usage fort, précis et technique : car nous n'avons pas d'équivalent exact pour signifier cet ensemble très défini et à vrai dire unique de faits et d'états spécifiquement distincts de tous autres. Rien donc de plus regrettable que l'extension ou la dépravation de ce vocable précieusement singulier, qui semble ne laisser personne indifférent, et dont trop fréquemment aujourd'hui on usurpe le prestige ou dont on exploite le discrédit. A tout prix, pour la rigueur du langage et de la science, comme pour le bien des âmes, il est urgent de dissiper les équivoques et les méprises.

Seulement il ne saurait s'agir ici d'inventorier le contenu de la vie mystique, ni d'en décrire les phases et les lois, ni de pourvoir aux règles théologiques du discernement des esprits : le fond du problème n'est pas de notre compétence, *materialiter* ; nous devons nous borner à une question *formelle* de méthode, celle qu'on peut énoncer à peu près ainsi ; y a-t-il un aspect sous

lequel la critique de la raison et l'examen philosophique ont prise normale sur les états proprement mystiques? Et, si oui, quel est cet aspect? Quelle utilité peut-il y avoir, soit pour la philosophie, soit pour la mystique même et pour la vie spirituelle, à l'étudier? car, (mon lecteur le devine sans doute), si la raison a ici un pouvoir ou un droit de regard et d'écoute dont le philosophe doit user pour ne pas priver son clavier de ses notes les plus hautes ni son horizon de ses cimes les plus belles, c'est qu'à cette intervention spéculative correspond un concours effectif ; c'est que, pour remplir toute sa fonction, l'homme, même là où il ne coopère plus à proprement parler, ne demeure pas étranger et inerte. Et si, en effet, la vie mystique actualise certaines virtualités, certaines « puissances obédientielles » très profondes et très excellentes, comprend-on le tort qu'on se ferait, en négligeant de discerner l'exercice de ces plus hautes puissances de l'esprit? Quelque limité que soit méthodiquement notre point de vue. l'intérêt de la recherche entreprise semble donc double : elle doit servir à définir, d'en bas et du côté philosophique, la mystique en ce qu'elle a de spécifique et d'unique; mais elle doit servir aussi à explorer les extrêmes limites du champ philosophique, si souvent et si indûment rétréci à gauche et à droite, en haut ou en bas même.

1° — D'une façon de procéder qui, mettant les faits dits mystiques à la porte de la raison, serait la négation même de l'esprit philosophique aussi bien que de l'objet propre de la mystique.

Volontiers certains critiques (si l'on peut leur appliquer ce nom) considèrent que, en pareil sujet, le rôle de la raison c'est de reléguer hors de la raison globalement tous les faits communément appelés mystiques, ou plutôt de reléguer dans la mystique tout ce qui est hors de la raison. Elle ne leur semble qu'un mélange hétéroclite de phénomènes étranges, encore réfractaires à l'explication scientifique, et d'illusions

subjectives : si on les étiquette sous un terme unique et singulier, c'est d'après ce caractère d'obscurité et d'excitation anormale qui permet de classer artificiellement ensemble tout ce qui, demeurant inexpliqué, ouvre libre carrière aux imaginations exaltées, et développe le goût de l'occultisme, par une sorte d'hybridation de faits positifs et d'interprétations chimériques.

Inutile de s'attarder à la discussion de cette confuse exégèse. En face de la mystique, nous devons reprendre le mot d'Aristote sur la métaphysique : « s'il faut philosopher, eh bien philosophons; s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher, ne fût-ce que pour préciser les raisons de nier. » En somme il n'y a pas de faits hors de la raison, contre la raison : on peut parler d'illogisme, non d'alogisme.

Ce qui est « mystique » au sens vague qu'on vient d'indiquer n'échappe pas pour cela à l'examen critique. Et, puisqu'il n'y a que l'irréel qui soit hors de la raison, si la mystique portait sur l'irrationnel, ce serait donc sur l'illusoire qu'elle porterait : mais, même en ce cas, il resterait à faire la science de ces illusions qui, elles, sont encore des réalités subjectives [1].

Il convient d'ailleurs de noter tout de suite, pour n'avoir plus à y revenir dans ce trop rapide exposé, que la mystique n'a rien de commun avec l'occultisme ni avec aucun ésotérisme, pas plus que la religion, avec le spiritisme : ce sont choses d'ordre absolument différent, les unes dans le plan empirique où l'on prétend découvrir des données accessibles aux sens sur le prolongement de nos expériences actuelles, l'autre dans le plan d'un monde inaccessible à la curiosité et à l'expérimentation des sens, où l'on ne pénètre que par une conversion du dedans et par une transformation spirituelle de l'être moral : en sorte que, loin d'attendre ici des cons-

1. Ce n'est certes pas ce genre de réalité que nous devons revendiquer pour la mystique. Les explications psychologiques par le subconscient, ne sont pas moins déficientes, et contraires à la psychologie même, que les explications physiologiques, contraires elle aussi à la méthode positive et à l'esprit scientifique.

tatations soi-disant objectives à la manière des *initiés* [1], il faudra dire : le mystique cesserait de croire à la mystique, dans la mesure où on prétendrait la ramener à des preuves ou à des réalités de ce genre. Au risque de surprendre quelques lecteurs, il faut donc affirmer, (thèse qu'il s'agira de justifier plus loin), que la mystique porte, non pas sur ce qui est obscurité et illuminisme, sur le subliminal ou le supraliminal, sur un jeu de perspectives subjectives, mais sur un mode très positivement déterminé et très méthodiquement déterminable de la vie spirituelle et de la lumière intérieure; c'est-à-dire qu'elle implique l'emploi préalable et concomitant de dispositions intellectuelles et intelligentes, un vouloir très conscient et très personnel, une ascèse morale, selon des gradations observables et régulières. Si elle prolonge l'exercice commun de la raison et de la foi au delà des limites communes, c'est non pas en s'en passant et encore moins en les contredisant; c'est, pour mieux dire, en les dépassant, en les entraînant à un degré de perfection plus complète où, dans un équilibre supérieur, s'achèvent les formes ébauchées de notre vie personnelle, grâce à une action singulière de Dieu qui, pour être surnaturelle, n'est cependant pas contre la nature ni, en un sens qu'il faudra préciser et limiter, sans la nature.

Il y a sans doute des impressions de « ténèbres » à affronter, des « nuits » à traverser pour les sens et l'entendement, mais comme les prisonniers délivrés de la caverne qu'éblouit d'abord la clarté du jour. En sorte qu'il faut dénoncer ici le contre-sens fondamental trop ordinairement commis : en ce qui est mystique, qu'est-ce qui est assombri et décoloré, dans l'ombre évanescente et le recul des demeures lointaines? Est-ce

1. Si intérieurs et cachés que soient les vrais mystiques, ils ne ressemblent pas à des initiés et ne professent aucun ésotérisme. L'initiation suppose des recettes, communicables comme des choses; l'ésotérisme suppose des significations soustraites au vulgaire. Rien de tel ici. La vie des saints est patente; et ils ne reçoivent pas d'autre enseignement, d'autres vérités que le commun. *Non alia, sed aliter*.

la connaissance ou la réalité nouvelle? Non. C'est l'éclat de notre soleil visible, la lumière de nos idées habituelles qui semble se ternir et s'éloigner. Et si le mystique parle de nuit et de mort, c'est afin de s'accommoder au langage, qui, pour lui comme pour les autres, ne saurait être que le langage des apparences et du « vieil homme ; » mais nous en serions dupes (et lui ne l'est pas) si nous traduisions « secret et caché» par obscur et sépulcral, alors qu'il faut entendre : clarté et résurrection.

2° et 3°. *De la méthode d'observation appliquée à la mystique sous l'influence d'une conception — ou purement naturaliste — ou purement surnaturaliste — des faits spéciaux auxquels on la réduit comme à sa matière.*

Sans doute, fussent-ils placés aux extrémités opposées de l'incrédulité ou de la foi, maints esprits sont portés à exclure de leurs recherches et même de toute recherche critique ce que ceux-là jugent rêveries et divagations, ce que ceux-ci estiment mystère céleste et domaine interdit à toute curiosité profane comme à toute influence humaine. Cependant, pour peu qu'on réfléchisse, on voit qu'en aucune hypothèse il ne peut en être ainsi. Folie ou suprême sagesse, les états mystiques résident en l'être humain, intéressent ses sentiments, ses idées et ses actes, affectent sa vitalité et sa moralité. Il s'agit donc de les examiner au moins comme des faits, et même comme des faits qui, si morbides et physiologiques, ou si surnaturels et divins qu'on les suppose, sont profondément humains, c'est-à-dire engagés dans notre chair en même temps qu'ils sont d'ordre psychologique et de caractère spirituel.

Oui, mais comment spécifier ces faits ou ces états proprement mystiques ? — Va-t-il être nécessaire, pour ne pas empiéter sur un champ réservé, — et va-t-il être suffisant, pour conserver l'autonomie de la science positive, — d'observer du dehors, selon les lois ordinaires de la méthode expérimentale, ces phénomènes comme

tous les autres, en dépit de leur apparente anomalie et de leur dangereuse ambiguïté? Loin de chercher à les comprendre par le dedans et à les intégrer dans une explication d'ensemble, ne faut-il pas les maintenir dans la promiscuité des « faits objectifs »? N'est-ce pas seulement en tant que ces faits sont justiciables de la logique inductive que le philosophe peut en surveiller l'étude, de façon tout *extrinsèque* par conséquent, comme si aucun problème d'âme n'était posé dans et par la mystique, et comme si aucune note soit *intérieure* soit *intrinsèque* ne pouvait être fournie ni par la conscience ni par la raison?

Or nous allons voir que cette réserve méthodologique ou cette prudence théologique, loin d'être justifiées et efficaces, nous exposeraient aux confusions qu'elles prétendent éviter. Et même c'est justement pour sortir des équivoques et des dénaturations redoutées que nous ne pouvons nous en tenir ni à la conception des « naturalistes » purs, ni à celle des purs « surnaturalistes » de la mystique. Assurément il est louable de chercher à réduire les explications *minimo sumptui;* mais enfin il est nécessaire de faire à la raison toute sa part; et cette part, nous allons la voir grandir, de plus en plus pénétrante.

2. — *De la méthode positive de droit commun appliquée aux études de mystique, et comment, par ses déficiences et ses partialités même involontaires et inconscientes, elle aboutit à un régime d'exception et d'exclusion.*

Ne semble-t-il pourtant pas tout naturel et vraiment scientifique d'aborder sans préjugé d'aucune sorte et de poursuivre en esprit de neutralité la récolte et la description, le triage et le classement des faits mystiques, selon le droit commun de tous les phénomènes observables? — Oui, assurément ; mais il s'agit seulement de ne pas laisser s'introduire subrepticement, sinon des préjugés explicites, du moins des présupposés inaperçus qui limitent artificiellement la science même et mutilent la réalité que l'on prétend impartialement étudier. Que

l'on commence par recueillir et analyser les faits qu'une dénomination vulgaire et forcément superficielle ou provisoire désigne confusément du nom de mystiques, c'est bien, mais ce n'est qu'un point de départ; car enfin il s'agit précisément de spécifier ces faits singuliers, s'il en est de tels. Et comment y réussira-t-on? est-ce uniquement à l'aide de caractères extérieurs et pour ainsi dire physiques, physiologiques, psychiques (au sens positiviste ou expérimental de ce dernier mot)? Non; l'on ne saurait y parvenir ainsi, ni en fait, ni en droit.

En fait; car on resterait dans la banalité des phénomènes dont certains pourront, à parler indûment le langage des apparences, être qualifiés d'anormaux, quoique tous au fond soient supposés également déterminés dans un complexus continu; mais, à ce compte, l'épithète de mystique demeurera fatalement vague, étrangère à la notation technique, péjorative à l'oreille du savant, désignant au plus un chapitre facticement délimité de la pathologie générale : à vrai dire, d'un tel point de vue, le problème de la spécification des faits mystiques non seulement n'est pas résolu ni soluble, mais il n'est même ni ne peut être posé.

En droit, la méthode naturaliste n'est pas plus consistante qu'en fait. Car de deux choses l'une : — Ou bien, afin de s'en tenir à l'aspect objectif et au naturalisme scientiste, on implique que les déterminations subjectives, si caractéristiques qu'elles puissent être chez les mystiques, sont, comme toutes les autres de même genre, réductibles aux données objectives, qu'en un mot ce ne sont là que des épiphénomènes accidentels et accessoires, dont toute la réalité et l'efficacité se fondent sur la puissance de l'apparence mentale ou l'illusion; et alors, sous couleur de droit commun, on institue un régime d'exception et d'exclusion contre une part ou une face des faits qu'il plaît de discréditer; on manque à l'esprit de la science qui est de ne pas imposer à la réalité diverse des généralisations *omnibus*; et, avec l'apparence de l'impartialité, on intronise partialement a priori une thèse d'anti-spiritualisme,

d'anti-métaphysique, d'anti-religion, qui ôte à la mystique toute existence propre. — Ou bien on envisage l'hypothèse que les faits subjectifs sont des données aussi positives, aussi réelles, aussi capables d'être spécifiées et spécificatrices que les autres; qu'elles peuvent même avoir une précision qui, pour être différente, n'en est que plus délicate et plus sûre; qu'en ce qui concerne les états mystiques ils comportent peut-être d'être définis du point de vue de la conscience et de la vie intérieure ou à l'aide d'analyses intellectuelles et de critères intrinsèques ; et alors la voie reste ouverte à des recherches ultérieures qui, au nom même de l'observation sincère comme du libre et souple esprit scientifique, nous font sortir de l'enceinte murée du naturalisme.

Or si, comme il le faut pour échapper à un parti prématurément pris, l'on entre dans cette voie, elle nous conduit vers des constatations qui doivent être en effet le profit mérité d'une sincère enquête méthodique et comparative : des différences spécifiques vont apparaître, vraiment radicales et organiques, entre des faits que la préoccupation trop exclusive des aspects soi-disant objectifs portait à confondre indûment.

Et quelles sont-elles, ces différences décisives? — Il y a, on le sait, une opposition profonde entre la perception qui, s'alimentant au monde ambiant, a pu être appelée justement « afférente, centripète, dynamogénique », et l'hallucination dont on doit dire qu'elle est une sorte d'autophagie, où le sujet, par une excitation « efférente ou centrifuge, » s'épuise comme s'il se nourrissait de sa substance et gaspillait ses réserves. Eh bien, parmi les faits et les états qui se proposent à l'examen comme matériaux éventuels de la mystique, les uns (et ils sont totalement à rejeter) sont plus ou moins manifestement apparentés à ces phénomènes hallucinatoires qui dénotent et entraînent l'épuisement ou les tares nerveuses, (rétrécissement du champ visuel ; isolement du sujet dans un monde imaginaire ; inadaptation au milieu réel ; exaltation égocentriste des puissances émotives, ima-

ginatives, passionnelles ; dépression des forces intellectuelles, morales, sociales, en dépit d'apparences parfois contraires). Les autres, (fussent-ils accompagnés de troubles et d'exténuation physique comme ceux que détermine le travail intense de la réflexion ou de la parturition), produisent des effets tout opposés : ils élargissent les horizons de la pensée et de l'action ; ils éliminent l'égoïsme au profit d'une charité clairvoyante qui s'engrène dans l'ordre universel sous la préoccupation dominante du vouloir et de l'amour divins ; ils multiplient les puissances d'un être, qui, même avec une nature parfois ingrate ou débile, même à travers des échecs apparents et provisoires, accomplit une œuvre à la fois singulièrement originale et durablement féconde, comme celle du génie, ne serait-ce que la réussite d'une personnalité de haut relief, moralement adaptée et socialement efficace. Bref, tout se passe comme si les états mystiques, loin d'être épuisants et décevants à la manière d'hallucinations, s'alimentaient, comme perception véritable [1], à une réalité fortifiante, « dynamogénique » pour ainsi dire à l'infini.

Et c'est bien ainsi d'ailleurs que le sentent, que le comprennent les mystiques, pour qui le caractère essentiel de leurs états, c'est qu'ils sont une afférence, un apport, et, comme ils disent, une passivité : au point que l'idée seule de s'ingérer ou de s'entraîner soi-même en de tels états suffit à les faire condamner comme illusoires et contrefaits [2]. Cette passivité des mystiques

1. Il y aura lieu, plus loin, de rectifier ce que ce mot évoque et connote de clair, de représentatif, d'instructif. Ce qu'il désigne surtout ici (selon la signification étymologique), c'est ce qu'il implique d'intussusception réelle et de nutrition assimilatrice et tonifiante. En ce sens Leibniz a défini : *Vita est principium perceptivum infiniti.*

2. Nous ne parlons encore que le langage des apparences. Mais déjà une analyse psychologique intégrale condamne une explication psychologique exclusive et une assimilation des faits mystiques au subconscient. Même à un point de vue encore purement expérimental, il ne sera jamais de bonne méthode et d'exacte vérité de traiter des choses religieuses irréligieusement ou areligieusement.

est d'ailleurs tout l'opposé de l'émotion passionnelle ou de l'inertie, car elle coïncide avec la perfection de l'activité intérieure et parfois même extérieure.

N'y a-t-il point là vraiment, pour qui sans arrière-pensée veut *classer* les faits même en naturaliste, des caractères dominateurs et spécificateurs qu'on ne saurait méconnaître sans renoncer à l'esprit d'observation scientifique comme à la raison et au bon sens ? Mais, si l'on tient compte de ces caractères (et il le faut bien), forcément s'ouvrent de nouvelles perspectives ; et nous voici en route pour une investigation psychologique et morale qui n'est plus une simple physiologie mentale, pour une analyse intrinsèque qui, toute positive et toute réaliste qu'elle soit, impose des problèmes proprement philosophiques, métaphysiques et religieux. Alors on ne saurait plus être dupe de l'énorme méprise qui consiste à chercher dans le plan des expériences sensibles et des faits occultes les prétendus secrets offerts aux initiés du spiritisme ou de la théosophie. Alors on ne saurait en rester aux conclusions systématiques, exclusives et déficientes, de la Psychanalyse et de tous ceux qui, même sans la connaître, ne voient dans les flammes de la mystique qu'une sorte de transposition des feux de la sensualité, un déplacement parfois alternatif du foyer de la concupiscence [1]. Alors on ne saurait se contenter d'étudier les

1. Toute une littérature, fût-elle de prétention édifiante, est empoisonnée par cette interprétation, d'autant plus périlleuse qu'elle se fonde sur des faits véritables, mais mal compris. Il est exact que *diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*, et que toutes les puissances de l'être charnel doivent concourir à l'holocauste de l'être spirituel en nous. Mais si l'amour divin absorbe dans l'ascension de sa flamme toutes les énergies qui eussent pu alimenter les amours profanes, toutefois il ne s'allume pas dans le sensible, il ne s'entretient pas dans les sens et par les sens : il les convertit en soi, il ne se convertit jamais en eux ; et il sait se passer d'eux, dans l'aridité de l'esprit, la nudité de la foi, la pureté de l'espérance, l'insensibilité de la charité. Malgré le préjugé courant et en dépit de certaines apparences, le mystique véritable est tout le contraire d'un sentimental ou d'un hystérique. Et, en dépit de sa magnanimité héroïque, il est tout le contraire aussi d'un mégalomane : parler d' « impérialisme mystique », dire, ainsi que je le lisais naguère, que le mysticisme est « un état d'esprit

formes de la prière, sans se préoccuper de l'objet ou du contenu réel qui seul peut lui *apporter* sa raison d'être, sa détermination précise et sa foncière efficacité. Alors on ne saurait admettre l'équivalence de toutes ces forces mystérieuses qui soulèvent l'homme et les peuples, comme s'il s'agissait d'aspirations sentimentales, d'élans tout affectifs et subjectifs, ou comme s'il suffisait d'une vague communion à l'âme, plus vague encore, d'une profonde et profondément obscure réalité : attitude inconsistante et même inconséquente, dès l'instant où, louant des effets sublimes, on se contente d'une cause amorphe comme le culte flottant qu'on lui rend; d'une cause qui ne semble inconnaissable pour nous que parce qu'elle est d'abord inconnue d'elle-même, n'ayant rien en elle pour susciter ce qu'elle est censée produire en nous d'exaltation intelligente et généreuse. Si donc on ne veut pas retomber dans ce qu'on avait dû dépasser, il faut bien explorer les confins du mystère, chercher à voir ce qu'il n'est pas, à voir peut-être même ce qu'il ne peut être et ce qu'il ne peut pas ne pas être, user enfin de toute la raison contre le déraisonnable et l'irrationnel, fût-ce au profit du suprarationnel.

3. — *D'une méthode d'observation soi-disant scientifique et expérimentale, appliquée tout extrinsèquement à l'étude de la mystique, sous l'empire d'une thèse exclusivement surnaturaliste.*

Au moment où un premier examen critique vient de

sentimental qui donne aux conceptions imaginatives sur la morale, sur l'avenir des sociétés, sur l'idéal à poursuivre, une véritable puissance de domination; ajouter que, « de ce point de vue, le mysticisme ne se combine guere avec la réalité, qu'il vit de sa propre substance, tout en employant les formes de la logique pour construire ses paradoxes ou dessiner le mirage de ses rêves », c'est pervertir la langue, ignorer le sens des mots et des choses. Et quand un autre auteur, parlant de « certains adultes restés égocentriques en leur manière de penser » nous dit d'eux : « Ils interposent entre eux et le réel un monde imaginaire ou *mystique!* » c'est là prendre exactement le contre-pied de la véritable signification du terme qu'on a soin de souligner comme si l'on venait d'en dégager la quintessence.

nous amener à chercher quelque critère intérieur dans la conscience ou quelque critère intrinsèque dans la raison pour spécifier et étudier la mystique en dépit d'une science inconséquente et factice qui, sous prétexte de droit commun, tend à la mettre en somme hors la loi, surgit du bout opposé de l'horizon une thèse qui, s'inspirant de sentiments et d'idées tout à fait différentes, prétend cependant se placer sur le même terrain formel et se prévaloir de la même méthode d'observation positive, mais à la condition de réclamer sur de tout autres titres un droit d'exception, une loi de privilège pour les faits et les états qu'elle considère comme surnaturels. Aussi se dresse-t-elle, avec une absolue fin de non-recevoir, contre quiconque, de façon implicite ou explicite, tient qu'il y a réellement et légitimement une préparation humaine, un aspect philosophique de la vie et de la science mystiques.

Mais ici, comme toujours, les contraires ne sont encore que des espèces d'un même genre. Et nous n'avons pas soustrait la mystique à « l'hôpital de la Salpêtrière » ou aux fantaisies des romanciers, pour la ramener à « la cour des miracles » [1]. Le pur naturalisme est intenable; le pur surnaturalisme ne l'est pas moins. Le premier, on l'a vu, ou retombe dans la négation de ce qu'il prétendait impartialement étudier, ou est entraîné, par son examen même, au delà de ses présupposés, vers des recherches qui dépassent son horizon convenu. Le second, si diamétralement opposé qu'il paraisse, oscille de façon analogue : on va voir que, malgré le droit d'exception dont il se réclame, ou bien il laisse retomber les phénomènes qu'il avait pour but de sublimer dans la promiscuité des faits banals, ou bien il glisse par une tacite et heureuse inconséquence vers un recours aux principes communs de discernement psychologique et rationnel qu'il croyait éviter.

Donc pénétrés du caractère divinement gratuit et hu-

1. Qu'aucun lecteur ne suppose ici que je déprécie aucun hopital ou j'infirme aucun miracle. On sait assez le sens traditionnellement ironique de l'expression « cour des miracles. »

mainement inaccessible de l'ordre surnaturel en général et spécialement des états mystiques qui ne sauraient être qu'*infus* mais non *conquis*, certains esprits opposent à tout examen rationnel un intransigeant *veto*. Concevant déjà le christianisme et les grâces communes qu'il apporte comme un don hétérogène et un placage superposé à la nature, bref comme une première transcendance sans immanence, ils considèrent la vie mystique comme un autre ajout, lui-même hétérogène et incommensurable avec l'ordinaire de la vie chrétienne et des grâces pour ainsi dire légales et de droit commun : seconde transcendance qui, à leurs yeux, rend plus ridicule et plus sacrilège la seule idée d'une initiative, d'un contrôle, d'un simple regard de la raison sur le Secret du Roi, sur le Saints des Saints. Contre cette double barrière inviolable, rien à faire pour le philosophe, puisque tout se passe en un domaine réservé, hors des conditions où s'exercent naturellement nos facultés, hors même du développement normal de la vie de la grâce ; non, rien à faire sinon à enregistrer les manifestations du bon plaisir divin, les attitudes et les aveux des privilégiés qu'ornent les grâces mystiques, (ligature des puissances naturelles, contact de la substance divine, etc...) Le philosophe n'a pas à intervenir, pas à préparer, pas à diagnostiquer ici. Il s'agit, pour le théologien même, de se subordonner aux faits, avec la docilité d'un savant positiviste en son laboratoire qui est ici l'oratoire ou la salle des exorcismes.

Eh bien, il faut renverser ces deux barrages. Il le faut, sans donner le moindre prétexte aux craintes légitimes d'intrusion ; bien plus, il le faut, non seulement parce que la raison philosophique a son rôle normal à jouer et n'a pas le droit de manquer à son devoir, mais il le faut parce que la raison théologique le réclame aussi, dans l'intérêt même d'une notion plus exacte, plus haute, plus surnaturelle, plus mystique de la vie d'union contemplative.

Nous ne nous attarderons pas contre le second de ces barrages factices. Le progrès des études mystiques en a

déjà fait, et de plus en plus, justice. Mais comment ne pas noter qu'à admettre le caractère tout postiche de la mystique et le caractère tout empirique de la méthode qui l'étudie, l'on est logiquement condamné à ce triple inconvénient : 1° En se tenant à cette thèse, on ne peut s'attacher qu'à des faits, à des données sensibles, à des « consolations enivrantes », à des visions, paroles intérieures, ravissements, extases [1], bref à du merveilleux, sans que ces faits puissent nous fournir un principe de discernement pour séparer le bizarre, l'étrange, le pathologique d'avec ce qui peut être authentiquement sain et saint : la porte reste ouverte à toutes les confusions de la crédulité; 2° par une conséquence fatale et délétère, l'on tend à faire consister indûment le surnaturel surtout en des phénomènes préternaturels, sensibles ou affectifs, c'est-à-dire à prendre l'accessoire pour le principal, ou l'accidentel pour l'essentiel, et pire encore; 3° l'on est ainsi conduit à arrêter sur le chemin des grâces mystiques, (sous prétexte que, demeurant sans aucune connexion avec notre destinée, il est téméraire de les demander et impossible de s'y préparer), les âmes généreuses qui peuvent y être disposées, même de façon prochaine.

Si, parmi les résultats des controverses récentes sur la mystique, il y a un gain précieux, c'est bien celui-ci : la vie d'union contemplative n'est pas en dehors ou à côté de la voie normale, elle en est un prolongement; et tous pourraient ou devraient tendre à ce qui la rend possible, parce que cette union est l'épanouissement suprême en ce monde de la grâce première et le prélude de l'union future, le *salut* commencé et les arrhes de la bienheureuse éternité. Les faits préternaturels ne sont pas constitutifs de cette vie supérieure. Elle est donc fausse et périlleuse la méthode qui en part — et qui y reste.

1. Toutes ces choses en effet ne sont nullement indispensables à l'union mystique, qui peut se parfaire sans elles, puisque souvent même ces états extraordinaires disparaissent au degré supérieur de la contemplation et de l'union transformante.

Mais elle n'y reste pas. Le pur empirisme est si stérile qu'il ne subsiste qu'en apparence, par de perpétuelles inconséquences, par un recours incessant à des interprétations étrangères à son programme. Tout à l'heure, les purs *naturalistes* de la mystique ressemblaient à ces cochers qui ne connaissent d'une ville et de ses palais que les portes et les façades, mais qui croient cependant connaître le grand monde parce qu'ils conduisent les privilégiés de la fortune, enveloppés de voiles, aux fêtes de l'art et de la beauté. Les purs *surnaturalistes*, eux, se croient les intimes et les confidents, seuls au courant des pensées du maître, mais comme ces valets de chambre qui, allumant la lampe ou lisant des brouillons déchirés, présumeraient de pénétrer ainsi le secret du génie. Et pourtant, s'ils n'en connaissaient absolument rien, ils ne pourraient même avoir les prétentions qu'ils ont et qui, si abusives qu'elles soient, ont du moins un sens. Pour qu'on sache mettre une signification sous le nom de mystique, il faut inévitablement une interprétation de la raison, un discernement intrinsèque : on ne croirait s'en passer qu'en livrant la raison même à des préjugés inconscients. Mieux vaut donc user raisonnablement de la raison, et, par delà un barrage trompeur, exercer prudemment, méthodiquement, un droit normal de regard et de critique. Et c'est même un devoir.

*
**

4, 5 et 6. — *Des méthodes d'études mystiques où le rôle de la raison est subordonné exclusivement à des thèses d'ordre surnaturel sans regard directement et spontanément philosophique.*

Souverainement désireux, et à très juste titre, d'écarter tout risque d'ingérence de la philosophie et toute menace d'intrusion de la raison dans un domaine où l'initiative des dons divins doit demeurer entière et en-

tièrement gratuite, divers auteurs [1], tout en admettant l'indispensable rôle de la spéculation et du discernement rationnel, dressent ici une barrière qu'ils veulent impénétrable et même une barrière à triple enceinte, qu'il nous faut maintenant aborder, non point pour violer ce qu'ils tiennent jalousement à défendre, mais au contraire pour le mettre plus haut et plus sûrement à l'abri de toute confusion et de toute profanation.

4. — *Le rôle de la raison, en ce qui concerne la mystique, doit-il et peut-il se borner à des déductions abstraites, procédant à partir de thèses théologiques spéculatives ?* [2]

Si l'on admet *simpliciter* qu'en tout état de cause et en toute forme de connaissance « nous ne nous abouchons avec le réel que par le moyen d'idées abstraites des choses sensibles » ; si, au-dessus de cette science de la matière à laquelle seule notre intelligence humaine

1. J'examine ici moins des doctrines historiquement soutenues en leur complexité, que des thèses prises en leur cohérence formelle. Et les emprunts textuels que je fais n'ont donc pas à être rapportés à tels ou tels écrivains, puisque leur pensée est sans doute plus compréhensive que je ne le dis et peut-être plus inconséquente qu'ils ne le soupçonnent. Il n'est pas inutile toutefois, afin d'éviter des hybridations logiquement inadmissibles et pratiquement nuisibles, de tracer pour ainsi dire des épures exactes, des échantillons conformes aux prémisses posées, qui, confrontées avec les compromis trop fréquents, susciteront peut-être des redressements salutaires. Et l'on s'apercevra finalement qu'on évite, par ce souci d'exactitude formelle, les exclusions incompréhensives aussi bien que les conciliations médiocres et l'éclectisme décevant. Chacun trouvera finalement, (je le souhaite du moins,) qu'il avait plus raison et autrement qu'il ne pensait. Et comme l'un de ceux dont je vais discuter certaines formules déclare proposer à ses risques et périls une solution nouvelle pour un problème à divers égards nouveau, j'espère que mes critiques ne paraîtront viser rien de sacré.

2. Je m'excuse d'aborder un examen ardu, alors qu'il est impossible ici d'exposer complètement les thèses techniques qu'il faut écarter de notre route, et les arguments qui valent par leur ensemble. Il est pourtant nécessaire d'éliminer ces obstacles artificiels. Peut-être que certains lecteurs auront avantage à ne pas s'engager dans ces impasses 4, 5 et 6, et à reprendre leur lecture vers la page 40, sauf à revenir ensuite à ces controverses laborieuses, quand le dessein final d'une telle recherche leur aura apparu plus clairement.

est, nous dit-on, adaptée et ordonnée, il y a une voûte imperméable à toute communication autre que par la ratiocination, alors, pour rester d'accord avec cette stricte doctrine, il faut bien poser aussi cette conclusion en ce qui concerne ce qu'il y a de connaissable et, partant, d'utilisable dans les réalités spirituelles et surtout surnaturelles : c'est que « notre vie surnaturelle elle-même, en sa forme actuelle, s'opère tout entière par le moyen d'idées représentatives » ; c'est que ces idées pour être saisissables ne peuvent être exprimées qu'en fonction des données matérielles et que les « vertus théologales ne peuvent prendre contact avec Dieu que par le moyen des idées fournies par l'enseignement extérieur et sensible de la Révélation » ; c'est donc aussi qu'on ne se prépare et qu'on n'accède à la vie contemplative que par l'intermédiaire de cette science, — science qui non seulement pour le mystique, pour le surnaturel, mais pour le spirituel, l'immatériel, le réel, nous mure dans la prison des métaphores et des littéralités, sans autre issue que le petit judas du raisonnement où ne passe rien de l'intuition de l'être concret, seulement des conclusions, des généralités et des analogies.

Je vois bien ce qu'une telle doctrine cherche et ce qu'elle redoute. (Je le cherche et je le redoute autant et plus qu'elle). Elle cherche à sauvegarder à la fois toute la transcendance de la réalité spirituelle, divine, surnaturelle, et toute la portée de notre connaissance humaine. Elle redoute en même temps l'agnosticisme et le rationalisme, le relativisme et l'illuminisme. Elle se préoccupe peut-être surtout, sans nier en principe la portée de l'esprit humain, de le tenir en bride et de subordonner étroitement l'élan de sa raison et son aspiration religieuse à un contrôle, ou plutôt même à une sujétion sous laquelle il doit demeurer d'une docilité inerte, ne recevant directement et ne tirant de lui-même rien sur son fond ni sur le fond des êtres, encore moins sur le mystère de Dieu et l'ordre de la grâce dont l'enseignement autorisé a seul la clef. Mais elle aboutit ainsi

(je ne ferai que l'indiquer) [1] à aggraver les dangers qu'elle craint, les confusions dont elle veut nous dégager : ni en droit sa position n'est véritablement tenable, ni en fait, elle ne s'y tient.

Si l'on demeurait conséquent, en toute rigueur, avec la thèse selon laquelle il n'y a actuellement rien de connaissable pour nous qu'à partir des choses matérielles et par voie d'abstraction, non seulement, on ne pourrait comprendre comment cette connaissance elle-même est possible ou viable, mais on ne saurait non plus comprendre comment il y a des *analogies* possibles : pour que ce qui est à croire ne soit pas X, il faut qu'il y ait, dans la « crédibilité » même, quelque « connaissabilité », si faible que soit la vue de *ce que* c'est, dans l'affirmation *que* c'est. (Bossuet, en son sermon sur la mort a admirablement montré ce peu de science positive qu'implique l'ignorance ou la négation et qui anime l'effort de la pensée reniant ses conceptions déficientes en face de l'*Ignotum*.)

Et cette thèse est en effet si peu tenable qu'on ne s'y tient pas [2]. Pour nous borner à l'aspect du problème qui

1. Je ne puis ici, dans ce raccourci partiel et occasionnel, entreprendre l'exposé et la discussion d'une théorie de la connaissance et de la réalité ; j'essaie, ailleurs, de le faire, en cherchant à donner un sens intelligible aux formules, selon l'esprit de la tradition qu'il y a lieu de dégager des multiples déformations et rétrécissements dont elle a été victime. Il ne suffit pas de restituer sur quelques points l'enseignement des maîtres en son sens théori que, sauf à demeurer livresque sur maints autres points, et à rester étranger à la vie souple et plastique qui a été la leur. On est peut-être moins infidèle à leur esprit en usant librement de leurs suggestions qu'en leur infligeant, à S. Thomas notamment, un traitement analogue à celui que certains Jansénistes ont fait subir à S. Augustin.

2. Remarquons du moins en passant que ces « essais de solution nouveaux » dérivent, non d'une étude directe des données naturelles et rationnelles mais d'un effort constructif pour rendre compatibles des thèses hétérogènes préalablement admises. Concordisme qui aboutit au contraire de ce qu'il souhaite. Il serait instructif d'insister un peu sur l'inconcevabilité d'une « connaissance totalement inconnue d'elle-même », sur les origines secrètes ou avérées, mais toutes étrangères à l'inspiration chrétienne, d'une théorie où l'esprit humain est tout entier et tout isolément « connaissable en soi », où de fait il est « totalement inconnu de nous en tant qu'es-

concerne la mystique, remarquons avec quelle facilité on passe d'un extrême à l'autre, au risque de tomber à la fois en Charybde et en Scylla. Après avoir affirmé que la vie surnaturelle « s'opère tout entière par le moyen d'idées représentatives importées par un enseignement tout extérieur et sensible », (ce qui comporte un bon sens), l'on en vient à assimiler, comme « procédés identiques, la connaissance de l'âme par l'introspection psychologique, (?) et l'expérience de Dieu par une expérience absolument personnelle et incommunicable ». Chez le fidèle on nous assure (est-ce là l'esprit de foi ?) que « la foi s'efforce de pénétrer jusqu'au fond de la réalité divine qu'elle sait présente substantiellement à l'âme », (comme si c'était d'une science préalable et abstraite qu'on tirait le besoin d'aller à Dieu, et comme si la pénétration mystique résultait d'un effort procédant d'une notion et visant une clarté métaphysique). On ajoute que « les Saints savent d'une certitude irrésistible que Dieu est en eux au plus profond de leur âme ». Parfois même, afin de souligner en même temps l'assujettissement de notre intelligence à l'intermédiaire des concepts et le caractère accidentel et extrinsèque de la vie mystique, on prétend que cette vie anormale implique la production par Dieu en l'âme « d'idées infuses », comme s'il s'agissait de voir, non autrement et mieux en une lumière éclairante, *aliter*, mais de tout autres choses, des objets précis et inédits, éclairés en leurs contours logiques, *alia* ! [1]

sence auto-intelligible, » où la connaissance surnaturelle actue seule cette connaissabilité naturelle, où l'esprit, qu'on avait d'abord posé comme un *en-soi* essentiel, doit finalement être dépouillé de soi pour être pris et absorbé, en une sorte de conflit automatique et de chimie des essences, par l'Égoïsme divin qui se substitue au sien. (Et je n'indique pas les désaveux perpétuels qu'on s'inflige, ni l'inconsistance des points de vue qui passent sans cesse d'une perspective à l'autre). On sue donc sang et abstractions pour réserver une place à la mystique, et on ne réussit qu'à dénaturer la psychologie, la métaphysique, le surnaturel et la mystique elle-même, laquelle doit rester compatible avec la pure nudité de la foi.

1. Cette tranposition dans le langage métaphysique et dans l'investigation spéculative des états mystiques est tout à fait

Est-il donc possible de dénaturer à ce point l'esprit de la tradition et de ruiner la structure véritable de la vie mystique ! Mais à envisager ainsi les choses, comment ne pas trembler perpétuellement devant le danger que cette connaissance soi-disant « irrésistible, immédiate, foncière, toute personnelle, incommunicable, et éminemment métaphysique, » fait sans cesse et sans mesure courir à l'enseignement commun et à l'autorité visible du Magistère ? Ainsi pour avoir voulu tout rattacher, tout subordonner dans les démarches de notre intelligence humaine à ce qui est abstrait et représentatif, dénommé et notionalisé, réfléchi et ratiociné, on oscille d'un rationalisme tout extrinsèque à un intrinsécisme radical, et d'une sorte d'agnosticisme à une sorte d'illuminisme. Rendant inexplicable une connaissance vraiment réelle à quelque degré et en quelque ordre que ce soit, on n'a d'autre ressource pour mater des aspirations artificiellement comprimées qu'une compression redoublée. On a affirmé l'aptitude de l'esprit à saisir l'être ; c'est bien ; mais on ne la laisse jouer, cette aptitude,

étrangère à leur réalité vécue. Mais, à moins de les nier, il faut bien, quand on n'a, en fait de connaissance, admis que du notionnel, les exprimer en termes notionnels : ce qui les fausse inévitablement. Cet inconvénient grave qui résulte d'une théorie arbitraire de la connaissance devrait servir à faire réviser cette théorie elle-même, qui, à la lettre, est inviable, telle qu'elle se produit en certains manuels, et vraiment impensable. Dire que notre intelligence, présentement, est ordonnée uniquement à la matière, mais qu'elle la connaît en son essence et qu'à partir de là le raisonnement, fondé sur les principes, développe toute la science, c'est accumuler les non-sens ou, pire encore, les cercles carrés. Eh quoi, l'intelligence en nous serait totalement hétérogène à l'intelligence en soi ! Elle serait en nous connaturelle à la matière et la connaîtrait telle qu'elle est, essentiellement ! Et cette essence de la matière ne serait connue qu'en tant que dématérialisée, spiritualisée, immatérielle ! Et l'idée une et intelligible qu'on se fait de sa multiplicité essentielle serait contradictoire avec cette réalité, son *en nous*, avec son *en soi* ! Et cet *en soi* de la matière, selon les vues de l'esprit, serait lui-même contradictoire avec les conditions posées par l'esprit à toute réalité, *unum et ens convertuntur* ! Et cette prétendue connaissance réaliste de la matière passive serait en contradiction avec ce que les sciences positives nous apprennent des prodigieuses énergies de ce qui nous est donné en fait comme matière ! — Tout ceci n'est indiqué qu'à titre d'échantillon de la faiblesse des thèses de certains anti-mystiques.

qu'à l'égard de la matière : si bien que la connaissance réelle des réalités spirituelles est réservée à l'ordre futur ; que l'esprit, qu'on nous disait propre à capter l'être et à agir, n'a au contraire qu'à être capté et actué ; et que présentement le surnaturel apparait d'abord comme servant à fréner l'élan foncier de l'intelligence vers son terme, en attendant qu'il devienne une vision essentiellement métaphysique, dont, faute de pouvoir la nier, on nous donne la mystique comme « un bouche-trou toujours suspect », ainsi que me disait un tenant de cette thèse.

Retenons cependant quelque chose de cette prétention de l'esprit à pénétrer le fond de la réalité, mais à la condition de noter énergiquement que, par la voie dont nous venons de donner un aperçu, on accorde trop et trop peu : — trop ; car on parle indûment de cet effort pour scruter la réalité foncière de Dieu, comme si cette initiative visait spéculativement, « métaphysiquement », la contemplation unitive et infuse, et comme si ce que le surnaturel nous réserve, c'était en somme la rentrée en possession de notre essence par capture de l'Être divin ; — trop peu ; car on méconnaît les ébauches de connaissance réelle qui, même avant d'avoir un caractère surnaturel, peuvent du moins, comme nous le verrons bientôt, servir de préparation normale à la vie spirituelle et même de véhicule principal aux grâces mystiques. Et, tandis que d'un côté on risque de confondre le surnaturel avec ce qu'il y a de foncier dans la nature de l'esprit et dans l'Être de Dieu, on compense d'autre part cet excès par un excès contraire, en considérant le surnaturel comme actuellement surajouté tout extrinsèquement, comme plaqué sans colle d'aucune sorte et maintenu impérativement, sur notre puissance obédientielle amorphe et inerte, par la pression extérieure d'une autorité et d'idées qui font l'objet de déductions théologiques. En cette thèse, on ne parvient à donner du surnaturel — et du mystique surtout — qu'une notion équivoque, déficiente et excessive à la fois, et à provo

quer d'incessantes suspicions contre la virilité intérieure et la spéculation religieuse [1].

5. — Le point d'insertion et d'appui, dont la mystique a besoin pour qu'elle soit quelque chose d'humain sans préjudice pour son principe divin, réside-t-il uniquement en une connaturalité de caractère simplement affectif et d'origine exclusivement surnaturelle?

Ni par une méthode tout expérimentale, ni par une méthode de déduction et de spéculation on n'a réussi à résoudre, on n'est même parvenu à bien poser le problème soulevé par la mystique : par ces voies elle ne trouve ni définition ni consistance. Serait-on plus heureux en combinant pour ainsi dire ces deux méthodes et en découvrant un moyen d'unir la science abstraite de la théologie mystique avec les expériences concrètes des mystiques véritables? Tout à l'heure déjà, on nous parlait, sans précision et non sans danger, d'une « expérience absolument personnelle et incommunicable de Dieu, d'un effort pour pénétrer jusqu'au fond de la réalité divine qu'on sait présente substantiellement à l'âme d'une certitude irrésistible » : est-il possible de limiter, de justifier de telles assertions grosses de difficultés, de manière à expliquer quel est ce concours intrinsèque, par où et jusqu'où il pénètre, sous quelle forme il apparaît à la conscience ou éclaire le jugement? Tel

1. Il importe d'ailleurs au plus haut point de faire ressortir mais autrement, — et davantage et mieux, — la nécessité du contrôle de l'Église et le caractère de passivité des expériences mystiques. Au reste pour éclairer son contrôle le Magistère lui-même, (assisté et non inspiré), a besoin de critères de discernement; il use de raison; et, s'il est vrai qu'il recourt à ce sens du Christ *qui exsuperat omnem sensum*, il n'en pratique pas moins le *rationabile obsequium*. Continuons donc à chercher comment ici l'on peut user de la raison. Et peut-être le lecteur commence-t-il à comprendre mieux comment cette intervention de la raison, loin d'aboutir à la confusion du surnaturel avec le naturel et la métaphysique, doit réussir à l'empêcher. Mais on ne pourra comprendre à quel point il est faux et mauvais de ramener en somme le surnaturel à la mise en possession pure et simple de la réalité essentielle que lorsqu'on aura enfin mieux vu qu'il ne réside pas dans une guerre ou une absorption d'essences, qu'il réside en une ineffable invention de charité, étendant la génération divine à l'homme.

serait, semble-t-il, l'objet d'une théorie de la *connaturalité* établissant un pont entre le mystère de la grâce et de Dieu et la conscience ou l'action de l'homme. Car, puisque, nous dit-on, les conditions actuelles de l'exercice de notre intelligence empêchent toute perception directe des réalités spirituelles et divines, il faut bien que pour l'ordre surnaturel et surtout pour l'ordre mystique, une sorte de connaissance obscure, et pour ainsi dire aveugle et tâtonnante devienne un équivalent de la vue ; « par rapport à Dieu comme objet de la contemplation infuse, un tel mode de connaître est rendu *nécessaire;* et il est pour notre intelligence un *sommet*, une sorte d'expérience de la déité. » On concède donc qu'un *médium* pénétrant dans la « nature » sous une forme « connaissable » est « nécessaire ».

Mais, chose étrange que nous allons avoir à expliquer, ce qu'on nous donne ici comme une sorte de « *connaissance* », nous permettant le contact, l'expérience de la déité, nous rendant *connaturels* à Dieu, cela qui est « un sommet » alors qu'il s'agit de l'ordre surnaturel, on nous affirme qu'en ce qui concerne l'ordre naturel ce n'est pas même une connaissance, quelque chose d'*infrarationnel*, d'affectif, de subjectif, sans aucune possibilité de perfectionnement, un pauvre « succédané » qui n'a pas à précéder et à compléter, à assouplir et à emplir la connaissance notionnelle, mais qui disparaît devant elle quand elle a saisi les natures intelligibles, une sorte de contrefaçon au rabais, une fonction vicariante et subalterne qu'il faut reléguer, comme un valet, dans les bas offices.

Aussi, lorsque pour ma part j'ai cherché à décrire ce mode de pensée que je trouvais étiqueté du nom de *cognitio per connaturalitatem* [1] ; lorsque j'ai tenté d'en

1. Les lecteurs de *la Nouvelle Journée* se souviennent peut-être des pages trop brèves où, à propos du « Procès de l'Intelligence », j'ai indiqué l'existence, les étapes et la fonction de cette connaissance réelle par connaturalité qui fonde, alimente, recueille, complète la connaissance notionnelle en tout ordre d'activité mentale, et qui est une condition non seulement de la vie d'expérience et de science, mais encore de la vie de foi et de sagesse.

marquer les attaches profondes, les aspects psychologiques, les développements progressifs ; lorsque j'ai voulu montrer qu'avant, pendant et après les démarches de la raison discursive, pour rendre possible, pour soutenir, pour féconder cette pensée abstraite et analytique, il y a une forme normale et constante de nutrition spirituelle ; lorsque j'ai indiqué que, à moins de faire place à cette connaissance concrète, en même temps vitale et intelligente, qui sous-tend le travail de la réflexion, on ne saurait rendre compte autant qu'on le peut et qu'on le doit ni de la genèse de la foi dans l'être raisonnable, ni de l'insertion du motif surnaturel de foi dans les motifs rationnels de crédibilité, ni de la réception des grâces mystiques dans l'âme humaine, alors je me suis vu accusé de méprises « inouïes » chez un philosophe et de confusions délétères chez un chrétien. Tout à l'heure on tendait à rendre incommensurables *l'intellectus in nobis* et *l'intellectus ut sic*, mais il avait fallu abandonner cette scission mortelle. Faudra-t-il cette fois établir et maintenir une hétérogénéité radicale entre la connaturalité naturelle (qui en ce cas aurait bien volé son nom) et la connaturalité surnaturelle (dont le nom, en sens contraire, ne semblerait pas moins usurpé) ? Est-ce exclusivement par une connaturalité *sui generis* que se communiquent d'en haut les dons et les instincts divins, mais sans aucun concours humain, sans connaissance déterminée et distincte? Mais, d'autre part, serait-il vrai que, dans la connaturalité d'ordre naturel, il n'y a rien que d'inférieur, d'affectif, de pratique, sans caractère intellectuel et sans portée réelle ; comme si en prétendant atteindre naturellement quelque réalité de la nature à l'aide de la connaturalité naturelle on confondait l'intelligence avec des puissances tout inférieures, la noblesse de la spéculation avec la bassesse de l'action, et comme si on usurpait ainsi, au profit de la philosophie, un procédé réservé aux seules démarches de la grâce ?

Sans pouvoir entrer à fond dans un débat qui met en jeu toute une théorie de la connaissance et de l'être et toute une doctrine des rapports de la nature et de la sur-

nature, je veux du moins restituer en son vrai jour la thèse que j'ai esquissée, répondre ici à quelques-uns des griefs qu'on y a opposés, et montrer que, pour la critiquer et l'exclure, on implique des présupposés et des conséquences insoutenables. Je vais donc maintenir : qu'il y a normalement une connaissance réelle par connaturalité ; qu'elle est vraiment une connaissance ; qu'elle a une fonction normale dans l'ordre naturel, un caractère rationnel, une valeur à la fois pratique et contemplative, une portée objective ; qu'il y a solidarité et hétérogénéité entre son rôle dans l'ordre naturel et son rôle, indispensable en effet, dans l'ordre surnaturel et plus encore dans cet ordre proprement mystique dont elle contribue à frayer les voies et à permettre la spécification exacte. Nous serrerons ainsi de plus en plus près le problème à résoudre.

Rappelons d'abord la raison d'être d'un mode fondamental et normal de pensée par connaturalité.

On ne saurait donner un sens trop profond, trop concret, trop littéral à la doctrine antique selon laquelle la pensée, quelque transcendants qu'en soient le principe, le ressort et le terme, est enracinée dans la nature, nourrie et fondée dans les choses, *cum fundamento in rebus*, impliquant l idée de l'universel, mais parce qu'elle contient, comprend, dépasse, domine l'univers dans ce microcosme de l'organisme vivant en rapport avec l'organisation totale, non de façon purement idéale, mais positivement et effectivement. La science abstraite et discursive n'est et ne saurait être en nous qu'un extrait partiel, un abstrait de cette pensée concrète, en communion originelle et constante avec la réalité intégrale, s'y alimentant, s'y réajustant sans cesse, ne s'en passant pas, ne l'épuisant jamais, la visant sans cesse. Qu'en effet cette connaissance notionnelle marque un éveil et un progrès de l'esprit sous une motion et vers des fins supérieures à la nature, une victoire sur la montagne de sable des sensations, un moyen de traverser la poussière infinie des faits, oui assurément. Mais elle n'est que le forage du tunnel permettant le passage à demi-

obscur vers la pleine et libre lumière d'une sagesse qui, elle, ne vit pas uniquement de faits et d'abstractions, de généralités et de *théorie*, (au sens moderne du mot théorie ; car au sens antique ce terme, comme aussi celui de connaissance tel que l'emploient parfois les Livres Saints, a une signification concrète, vitale, une valeur de possession qu'il ne garde pas dans ce langage de l'entendement où se bornent trop souvent aujourd'hui, même à leur insu, des philosophes se réclamant du passé). Si l'on étudie la genèse psychologique de cette connaissance notionnelle [1] ; si l'on découvre sous quels besoins, par quels procédés, vers quels buts les percepts distincts et les concepts définis émergent et s'élaborent à partir de la pensée immergée dans la nature, on ne peut manquer d'apercevoir en même temps ce qu'il y a d'inadéquat et de provisoire dans nos constructions notionnelles, et ce qui requiert une connaissance plus complète, plus réaliste. Car, si pour la science discursive, il n'y a de vérité que du général, il n'y a, en soi et pour Dieu, de réalité que du singulier. Les « natures intelligibles », que certains proposent comme terme à la science et comme type du réel, ne sont pas la nature, les natures mêmes : le prétendre, c'est ériger en paradigme de la pensée parfaite les limitations de notre connaissance abstractive, en ce qu'elle a de déficient. Et quand on nous montre la souveraine vision du Christ uniquement occupée par la diversité multiple de ces ty-

1. Je ne puis ici (ce doit être l'objet d'une autre étude) examiner comment, à partir de la pensée qui ne se pense pas encore, apparaît la pensée qui se pense, par quelle invention de signes, de représentations, de concepts l'esprit prend conscience de soi et peu à peu possession de la réalité. Lorsque l'on s'est rendu compte *in concreto* de cette génération de la pensée, lorsque sous les formules abstraites qu'on répète sans les rapporter à leur signification originelle on replace la véritable inspiration dont elles procèdent, alors on ne peut plus canoniser ces concepts, ces « natures intelligibles » qui ne sont que des maquettes. Il est curieux de noter que, dans le même numéro récent d'une même Revue, deux auteurs, qui s'entendent contre moi, soutiennent, l'un, que « le concept est l'obstacle » sur le chemin mystique, l'autre, que j'ai tort de trop déprécier le concept et ne pas assez admettre sa valeur réaliste et suffisante.

pes idéaux et généraux, au mépris de ces « accidents » qui constituent les individus ou les personnes singulières, je vois qu'en effet c'est toute une conception de l'être, de la connaissance, de la bonté qui est ici en jeu; mais, là où l'on trouve une confirmation de la thèse spéculative et glaciale qu'on m'oppose, je ne découvre qu'une nouvelle raison de tenir à la mienne.

Mais, dit-on, cette pensée diffuse et confuse ne comporte aucune précision ; elle est quelque chose de vague, d'indéterminable, d'affectif, de subjectif, dont il n'y a rien à tirer pour la connaissance digne de ce nom. — Pour soulever cette objection, il faut s'être mépris sur trois points : — on s'imagine que la connaissance par connaturalité est donnée une fois pour toutes en un bloc immobile et impénétrable, sans rapport avec les expériences de la vie et les analyses de la réflexion; et simplement c'est faux. — On s'imagine que la connaissance notionnelle se passe de la syndérèse et des *habitus* fournis par la nature ou acquis par la compétence, et qu'inversement la connaissance réelle ne profite pas en clarté et en précision, grâce au développement de la science analytique et discursive : et c'est doublement faux. — On s'imagine que la connaissance réelle par connaturalité ne possède point de méthodes propres, de moyens de culture, d'*organon*; et c'est triplement faux. Car elle suppose l'exercice éclairé et réglé de toutes nos puissances de sentir et d'agir. Elle comporte l'emploi de toutes nos ressources non seulement affectives, mais intelligentes, volontaires, morales. Elle est sans doute *in via* et, par là même, toujours imparfaite, mais comme la science elle-même; et, dans cette imperfection elle est le chemin de la connaissance plus parfaite, précisément parce qu'elle procède par vue simple et une, une vue qui est sans cesse capable de s'élargir et de s'éclairer. *Ens et unum convertuntur*. C'est donc par une vision unitive qu'on saisit l'être [1] : jamais on ne l'atteint

1. Nous aurons à revenir sur cette façon de procéder *per modum unius et sub specie unitatis*, afin de nous mettre en garde contre ce qui, réel au point de vue de la vie et de la pensée qui ne se pense

réellement par l'analyse, ni même par la synthèse (qui n'est qu'une recomposition artificielle de ce qui a été artificiellement disséqué.) Si un musicien de génie, (tel est le témoignage de Mozart,) entend simultanément toute une symphonie dans la souveraine idée qui en est l'âme unique; si, pour un mathématicien comme Descartes, l'usage prolongé des revues d'ensemble et des dénombrements entiers libère l'esprit et l'amène à de simples intuitions embrassant tout d'une vue une chaîne de démonstrations; si le philosophe trouve la récompense d'une vie de labeur dans la possession enfin acquise et familière d'une pensée jadis entrevue et d'autant plus féconde qu'elle est plus une; si l'homme de conscience et de probité qui a médité et pratiqué nuit et jour la douce loi du Seigneur s'y est identifié au point de la porter toute en lui comme en un sens nouveau muni des plus délicates antennes, tout cela, qui est d'ordre naturel, d'ordre intellectuel, d'ordre moral, n'est-ce donc point l'expression de cette connaissance par connaturalité ? Et comment appeler ceux qui à ces vues de l'esprit de finesse, de force et de clarté opposent un dédain irrité, au profit de leurs abstractions, de leurs déductions et de leurs « natures intelligibles » saisies ou construites soudain ! [1]

pas, reste inadéquat et présomptueux au point de vue de la pensée qui se pense. En ce sens, il est vrai de dire que le connaturel ne s'achève pas naturellement; mais le rationnel, le scientifique, non plus ; et on n'en méconnaît pas pour cela la consistance et l'utilité. Pour demeurer imparfaite la connaissance par connaturalité n'en est pas moins la condition d'exercice, dès à présent, de notre vie supérieure, le lieu de rencontre de l'homme avec la réalité totale et aussi, sous certaines réserves, de la nature et de la grâce.

1. Je sais bien que, tout en accumulant les griefs que je viens de rappeler, on parle d'autre part d'une connaturalité exclusivement intellectuelle, « des dispositions engendrées dans le sujet par l'action dominatrice de l'objet sur l'intelligence elle-même et elle seule, en qui l'objet greffe et développe comme une similitude active, etc... » Qu'y a-t-il sous ces métaphores? Rien, ou la confirmation de ma thèse. — Rien, en un sens; rien, que l'assertion gratuite et inintelligible d'un intellect fonctionnant à part. — Et cette affirmation d'une connaturalité intellectuelle ne peut avoir de signification qu'à mon point de vue. Écoutez plutôt, Car enfin dans l'hypothèse d'une « connaturalité purement intellectuelle qui n'au-

Mais, insiste-t-on, est-il possible, est-il concevable que la connaissance s'attache à l'individuel, au matériel, au concret, et cela universellement autant que singulièrement? ne suffit-il pas, quand on parle de science possédante, d'atteindre ce qu'il y a d'immatérialisé par la pensée, de présent à la science divine? et n'est-ce point cela, et cela seulement, qui doit être et qui est réellement « présent » à la nôtre, sans qu'il faille traiter de purement « représentatifs » ces types subsistants dans notre esprit comme dans les êtres, et sans qu'on ait à poursuivre la chimère d'une connaissance pour ainsi dire physiquement assimilatrice? Cette sorte de connaturalité vitale ne vaut que dans l'ordre pratique, comme un instinct qui s'adapte obscurément aux variétés indéfinies de l'expérience et aux besoins accidentels de l'action. — Eh bien non, Dieu n'est pas un idéologue, contemplateur d'essences, indifférent à ces *singularités* que sont les êtres en chair et en os. Et notre esprit, notre cœur, pour se conformer aux siens, pour

rait rien d'affectif, » comment concevoir le sens ou la possibilité d'une « emprise progressive? » Pourquoi cette emprise n'est-elle pas immédiate? D'où vient l'écart à franchir? En quoi consiste-t-il? Comment le parcourir? Quelle différence y a-t-il entre l'*apprehensio* et l'*habitus*? Est-ce l'objet qui présente quelque déficience initiale? Est-ce le sujet qui d'abord n'est pas assez ou est trop passif? Et, s'il faut qu'il y ait en effet « des dispositions engendrées, ...une connivence, » comment est-ce « sans la moindre intervention de l'action, » sans *devenir* aucun dans l'agir ni dans le pâtir? Mais s'il y a un *fieri* (par conséquent un *fiat*), s'il faut « une domination croissante « qui dompte les résistances ou corrige les déficiences, » ne sommes-nous pas revenus à ma thèse d'une connaturalité intégralisante, où peu à peu les éléments intellectuels et moraux éclairent et élèvent les éléments affectifs? — J'admire toujours les applaudissements qui accueillent les assertions intrépides dont nous avons ici un bel échantillon. Je sais bien encore qu'on me reproche à la fois de ne pas assez comprendre ce qu'est « un intellect aristocratisé » et de ne pas voir assez l'infériorité inéluctable de l'intellect humain par rapport à l'Intellect tout pur. Mais ici encore comment mes contradicteurs ne s'aperçoivent-ils pas que l'argument porte à rebours et contre eux, puisque ce sont eux qui admettent une connaturalité purement intellectuelle de l'esprit avec les natures intelligibles en soi, et puisque c'est moi qui, conscient des inadéquations multiples et des distances, cherche *viribus unitis* à marquer les travaux d'approche et les concours indispensables à la conquête d'une vérité réelle?

connaître et pour aimer, comme il faut aimer et connaître, ne s'adressent pas au Bien, mais au Bon, n'assimilent pas des types, mais tendent à former cet *unum corpus, in quo multi sumus, corpus autem corporale et spiritale.* Ou bien faudrait-il donc admettre qu'il y a rupture entre la pensée et la vie; que l'option morale concerne uniquement du périssable et de l'accidentel; que la science plane sans se soucier des contingences; que les applications sont accessoires, détériorantes; et qu'en somme, le monde dure, pendant que les personnes et leurs actes passent, (tandis qu'en vérité c'est le monde qui passe avec la figure et la science du monde, cependant que subsistent les personnes et leurs actes)? Ainsi, hélas, reparaît toujours ce dédain de la réalité concrète, cette méconnaissance de la dignité de l'action : *manent opera.* La science qui sera *évacuée*, c'est celle qui n'est pas la science de l'individuel Et c'est cependant à celle-là qu'on veut nous fixer et fixer le Christ lui-même!

Qu'on ne nous dise pas non plus que c'est seulement *sub ratione appetibilis et boni* que la connaturalité s'exerce; non; c'est selon l'ordre de la vérité et de l'être que le chaste, par exemple, a une connaissance intrinséquement supérieure, plus conforme à la réalité, plus subtilement éclairée et plus finement tactile, épousant mieux les formes réelles de la vertu que celle du savant impudique: le *bien* est *être* comme le *vrai*; et connaturalité signifie assimilation à la nature, — à la nature originelle qui est profondément bonne, mais non simplement spéculaire ou faite pour être objet de théorie. Quand donc on nous oppose que la connaturalité est chose purement affective, subjective et pratique, il n'y a qu'à regarder le sens étymologique du mot même, pour comprendre le contre-sens ainsi commis : loin de nous ramener au pur sensitif ou à l'animal, la connaturalité tend à dépasser les cadres étroits de nos notions abréviatives et si souvent arbitraires, pour participer à la nature des êtres tels qu'ils sont, pour nous y adapter et nous les adapter. Sinon, faudrait-il donc supposer que ces « natures » sont toutes et toujours réfractaires à la

pensée, inférieures, avilissantes? Mais, même pour celles qui seraient telles, la connaissance par connaturalité serait purifiante et élévante, puisqu'elle suppose cette intégration dans l'ordre universel, cette vision une et totale, *tanquam per oculos et per voluntatem Dei*, cette ascèse qui est la condition de la vie contemplative et comme le préambule de la mystique. C'est n'avoir rien compris au développement de la connaissance par connaturalité que de n'avoir pas vu qu'elle tend à nous subordonner explicitement et volontairement à l'activité du gouvernement providentiel.

Mais alors, dit-on, (et c'est la suprême objection, celle dont nous aurons à dégager une vérité plus foncière que ne le voient nos contradicteurs), ce n'est que par rapport aux choses divines et même seulement dans l'ordre surnaturel qu'il y a lieu de parler de connaissance par connaturalité : prétendre le contraire, soutenir que le connaturel peut être naturel et instructif pour la raison, c'est usurper en faveur de la philosophie ce qui doit être jalousement réservé à la théologie et à la mystique ; c'est blesser « à la prunelle de l'œil » la doctrine sacrée qui n'a pas de devoir plus impérieux que celui de refouler les intrusions de la curiosité et de l'effort humain hors du domaine le plus secret de la grâce.

De cette émouvante critique, que faut-il repousser? que faut-il retenir?

De fait d'abord, les exemples classiques de la connaissance par connaturalité, même chez les théologiens, sont pour la plupart empruntés à l'ordre naturel. Et ils ne sont pas tirés d'ordinaire du domaine de la passion, des impulsions affectives ou des impressions subjectives; au contraire, ils concernent volontiers, (comme celui du chaste ou celui du compétent et de l'expert en matière juridique, esthétique ou politique), un ordre de vérités complexes où l'effort méthodique et le discernement critique acquièrent une promptitude et une sûreté, un « coup d'œil », qui unit le caractère immédiat de la spontanéité naturelle et géniale à celui de la réflexion laborieusement, intelligemment, méritoirement transformée

en *habitus*. C'est là tout le secret de « la contemplation acquise » qu'on ne saurait admettre, (comme le font de plus en plus les auteurs les mieux informés, mais nous verrons sous quelles réserves il convient de l'accepter), sans impliquer la légitimité et la réalité d'une connaturalité de caractère intellectuel, comportant une coopération humaine appropriée, et constituant une vraie connaissance *sui generis*.

Pour s'obstiner à le nier, en quel imbroglio de disconvenances ne faut-il pas se jeter ? S'il n'y a pas de « connaissance réelle » en ce qui concerne les êtres spirituels, Dieu, (et même les réalités concrètes de toutes sortes), où est alors le réalisme congénital et foncier de l'intelligence ? Ou bien faudra-t-il admettre que le surnaturel ne consiste que dans le naturel en ce qu'il a de profond, de provisoirement soustrait à nos prises par un système de barrages et de défenses contre l'élan et l'ὕβρις de notre raison ? et si c'est ce réel divin, en tant que tel, qui est l'objet constitutif du surnaturel comme aussi l'objectif inévitable de l'esprit, où est alors la gratuité de l'ordre de Grâce et l'invention inédite de la Charité ? Déjà, d'une façon comme de l'autre, le sens véritable du surnaturel est perdu, et une définition juste et précise de ce qui est spécifiquement mystique reste impossible. Mais il y a pire. [1] Puisque l'on nous dit que la connaturalité est le mode de sentir et d'agir de notre nature inférieure et sans intellectualité possible, puisque d'autre part on affirme que c'est par la connaturalité seulement que nous pouvons actuellement participer à la nature divine, il faut bien alors que la vie mystique

1. On vient de reconnaître, en cette impasse 5, quelques-uns des « inconvénients » rencontrés dans l'impasse 4, à quelques nuances près sur lesquelles il est superflu d'insister. Mais il importe maintenant d'être attentif à une détérioration plus subtile, précisément parce que le point d'insertion qu'on ménage pour le surnaturel et le mystique intéresse déjà davantage l'ordre psychologique, moral et religieux, dans son rapport avec une conception sociale et politique. Qu'on n'imagine d'ailleurs pas que j'attribue moralement à mes contradicteurs la moindre part de ces erreurs de tendance et de ce qu'on a appelé (en songeant à certains livres récents de jeunes) le sabotage du catholicisme.

soit chose essentiellement affective, (et quelle méprise peut être plus complète et plus funeste que celle là) ; il faut bien alors aussi que, pour devenir connaturels à Dieu, nous soyons nous-mêmes « nature » au sens irrationnel du mot ; et, tandis que tout à l'heure c'était par un retour au métaphysique essentiel que semblait constitué le surnaturel, voici que, sans l'avoir prévu et voulu, l'on fait dévier notre mystique vers une sorte de monisme où la pensée reste perdue dans le passif, l'affectif, l'irrationnel ! Et ce n'est pas tout. Pour comble de disconvenance, l'on nous dit que la connaturalité, portant sur des caractères accidentels et sur des singularités concrètes en vue de l'action, est par là même en dehors de la science : mais alors, la vie active, morale et ascétique, est donc quelque chose d'imparfait et d'*inintellectuel*, un obstacle à la contemplation? mais alors aussi, pour aller à Dieu nous avons à repousser du pied, et définitivement, tous ces êtres individualisés auxquels est mêlée notre vie, tout ce que comporte et promet une « résurrection de la chair », tout ce que nous avons à embrasser, dans notre pensée et notre cœur d'homme et de chrétien, d'une compréhensive charité? Et, tandis qu'on maintient que le surnaturel n'est pas une création postiche de toutes pièces, mais une élévation de nos puissances, on le met tellement en dehors de toute virilité intellectuelle et de toute humanité cordiale qu'il ne peut plus en effet prendre contact avec nous, sinon en pesant de partout et sur tout nous-même, et en requérant une absolue passivité [1], *mera non repugnantia*,

1. On ne saurait trop répéter que le mot *passif* est souvent aujourd'hui pris à faux sens ou à contre-sens. Il ne signifie, dans la langue médiévale ou chez les mystiques, nullement *inertie* ; il s'applique à ce qui n'a pas en soi le principe de son mouvement, mais à ce qui, une fois mis en branle, peut ou même doit opérer ou consentir aussi effectivement que possible. Confusion analogue ou plus complexe sur le sens des mots *contemplation* et *action* qu'à un point de vue inférieur on oppose, alors que la contemplation est la plus pure action, et que, même prises en leur acception subalterne, il faut dire d'elles non seulement que *vita activa disponit ad contemplativam*, mais, avec un mystique, que « la contemplation et l'action arrivées à leur maximum s'identifient dans l'unité. »

(laquelle est d'ailleurs un non-sens ou un pur néant). Et au lieu de réviser une doctrine qui entraîne tant « d'inconvénients » et d'incohérences, ou de conclure qu'elle n'a pas trouvé son équilibre, son *ubi*, on en vient à dire, (et je ne m'en étonne plus), que l'homme est en somme, même abstraction faite de la chute originelle, un être manqué ; que, si en général chez les autres, le bien se réalise plus ordinairement que le mal, c'est le contraire dans l'humanité : *malum est ut in pluribus in specie humana ;* et de ce « salubre pessimisme » on tire les conséquences pratiques que le lecteur devine et qui sont en effet les suites logiques, à moins qu'elles ne soient les causes secrètes de telles conceptions. On m'accusait de blesser à l'œil la saine doctrine ; [1] je crains, hélas, qu'on ne frappe le Christ au cœur, et qu'on n'éloigne de lui l'humanité dans la mesure où ces conceptions prévalent en se donnant comme l'expression de son esprit, et en trouvant une confirmation dans les fruits de mort et les répugnances qu'elles produisent par les procédures de force qu'elles réclament.

6. — *La préparation naturelle et le regard de la raison ne concernent-ils que le domaine de la crédibilité et des vertus acquises, non celui des grâces opérantes et des dons infus, sans possibilité d'un concours de la philosophie dans la spécification des états mystiques ?*

Chercher le point d'insertion des grâces mystiques dans une connaturalité qui n'a rien de naturel, rien d'intellectuel et qui est toute passive, c'est, on vient de le voir, se payer de mots dangereux. Mais il n'en reste pas moins un aveu à retenir : c'est que, sous une forme

1. En énonçant les griefs que je viens de rappeler et que j'aurais à détruire beaucoup plus à fond, on pensait sans doute restituer le mouvement naturel d'une doctrine selon un esprit traditionnel. Par le peu que je suggère ici, on peut entrevoir qu'il n'en est rien, et qu'il s'agit de restaurations à la Viollet-le-Duc. Aussi, lorsqu'on m'accuse de crever la prunelle de la doctrine en ouvrant trop le regard de la raison, je me rassure en me disant qu'il s'agit d'une doctrine vidée de son contenu comme un bel animal empaillé, et que cet œil est un œil de verre, un œil qu'on peut heurter ou briser sans nuire à aucun être vivant et voyant.

ou sous une autre qu'il s'agit de préciser, il y a un appui ou un concours à trouver dans l'homme même pour l'œuvre divine par excellence. Ne venons-nous pas de voir d'ailleurs que, si la connaturalité est le terrain de rencontre du surnaturel avec les puissances profondes de l'homme, ce n'est pas seulement à la base obscure et inconsciente, mais aussi vers les sommets, au-dessus du discours, mais non sans éléments intellectuels et moraux, que se développe la haute vie spirituelle? Là, pour procéder autrement que par voie analytique et abstractive, elle n'en est que plus intelligente et compréhensive. A partir des formes inférieures de la sympathie et des *habitus* développés par l'expérience méthodiquement conduite, cette connaissance connaturelle et réelle achemine l'esprit vers une vue plus une et plus pénétrante, vers une contemplation acquise et une sagesse ; et ces modes progressifs peuvent et doivent s'exercer normalement au service de la vie de foi et de vertu surnaturelle à laquelle concourent, sous la motion et par l'efficacité de la grâce coopérante, toutes nos énergies naturelles.

Mais voici que de nouveau se dresse une enceinte protectrice contre l'élan peut-être téméraire de l'effort humain et de la raison philosophique, un rempart que nous hésitons à escalader ou à abattre, tant il semble périlleux ici de laisser l'examen critique avancer vers le Saint des Saints. On nous objecte en effet : rien de mieux que de faire contribuer toutes les forces de l'esprit aux préambules de la foi, à la culture ascétique, aux exercices de piété ; rien même de plus légitime que de mettre en lumière le rôle (à la fois naturel et secrètement surnaturel aussi) de la connaissance par connaturalité dans le développement de la vie chrétienne. Mais, une fois ce concours donné et cet étage atteint, la curiosité ou l'activité philosophiques ne sauraient aller plus loin, ni discerner, ni procurer quoi que ce soit qui du surnaturel *in genere* passe à l'ordre vraiment mystique, ou de *l'acquis* à *l'infus*. Les grâces communes sont « coopérantes » et comportent, requièrent même notre

effort, elles laissent donc place à une étude psychologique et morale, à des *praeambula rationabilia et ethica*, quoique le surnaturel reste toujours anonyme au regard de la conscience et ne soit aucunement saisissable comme tel; mais les grâces mystiques, elles, sont « opérantes » toutes seules : le philosophe n'a rien à y voir. C'est même, selon certains, par un abus des mots consacrés et au risque d'engendrer des équivoques, qu'on parle de « contemplation acquise »[1] : entre les voies ordinaires de la piété ascétique ou de la méditation discursive et les dons de la vie unitive, il n'y a point de phase intermédiaire ; et la venue comme l'action de ces grâces plus hautes échappent aux prises de l'analyse aussi bien qu'aux industries du zèle même le plus ardent et le plus savant. N'essayons pas de lever le voile. Oui, il y a des préambules rationnels pour la foi; mais non, il n'y en a point d'autres, ou plutôt il n'y en a point du tout pour la mystique.

Eh bien, ici encore, ici surtout, il y a un triage à faire, des craintes légitimes à prévenir, des défiances chimériques à calmer, des initiatives à justifier, et cela même pour mieux sauvegarder l'incomparable originalité de l'ordre mystique qui semble ne pouvoir être mis à l'abri de toute confusion et rigoureusement spécifié que par une plus complète investigation et une plus exacte différenciation de l'acquis et de l'infus. La mystique suppose indirectement avec la foi les préambules de la foi, mais elle a aussi des *préambules* qui directement lui sont propres et prochains.

A ceux donc qui prétendraient que le philosophe n'a plus ici aucun droit de regard, aucune possibilité d'enquête, sous prétexte que la mystique a son appui dans le surnaturel exclusivement, et que, s'il y a une sorte d'escalier pour accéder à l'ordre de foi, il n'y a plus, selon eux, ni vue ni tremplin pour entrer dans l'ordre

1. Nous verrons bientôt ce qu'il y a de fondé dans ce scrupule, sans nier pour cela la réalité de diverses formes de contemplation acquise. Pour sauvegarder l'originalité de l'*infus*, il ne faut pas dépouiller l'*acquis* de ses plus riches procédés et gains.

mystique, il faut montrer que la continuité *per gradus debitos* est plus large, descend plus bas, monte plus haut qu'ils ne l'imaginent : car il y a, dès les plus humbles opérations de la vie intérieure, fût-elle enfantine, les germes dont la vie mystique est l'épanouissement terrestre; [1] et, aux sommets mêmes de l'union transformante, les opérations de la nature ne cessent pas forcément ni totalement leurs cours.

A ceux d'autre part qui, pour protester contre les abus envahissants de la raison raisonnante et parce qu'ils sont sensibles à la fraîcheur des sources jaillissantes de l'âme ou à ces lueurs de l'intuition attirantes comme un regard aimant dans l'ombre, seraient tentés partout, dans la poésie, dans l'art, dans l'élan moral et religieux, de voir des ébauches, des équivalents, des formes de la mystique, il faut montrer qu'il est possible et nécessaire de tracer une ligne de démarcation très nette, de maintenir l'incommensurabilité d'éléments qui, tout en s'unissant et en s'unifiant, demeurent essentiellement distincts et même inconfusibles. Évitons l'emploi du mot mystique en un sens trop large, qui est un sens faux où tout se confond.

Comment donc la grâce mystique et opérante est-elle connexe d'états spéciaux de conscience, de raison et de volonté? comment la « passivité » n'est-elle ni l'inertie ni l'inaction ni l'insensibilité d'un corps mort, mais

1. Sans d'impérieuses obligations qui ont entravé son désir, M. l'abbé Henri Bremond eût donné à ce cahier de la *Nouvelle Journée* un avant-goût de l'ouvrage qu'il médite, « Emmaüs », pour recueillir les sucs de l'expérience et de la science mystique dont il est l'opulent historien, l'analyste infinitésimal. Il aurait apporté la force de sa compétence à l'appui de cette « connaissance réelle » qui, en tout domaine, procède par voie unitive, et qui, dans la vie esthétique, morale, fût-elle enfantine ou populaire, met en œuvre des facultés et des méthodes dont la mystique est le plus parfait emploi, réserve faite de ce qu'elle a d'original, de transcendant, de divinement donné et infus, parce qu'enfin selon des images qui marquent à la fois le rôle et les bornes de la pensée discursive comme de la connaissance anticipatrice la plus haute : « Éliézer ne s'installe pas dans la chambre nuptiale, » et « le Précurseur lui-même disparut avant l'hymen du Cénacle et de la Croix. »

l'abandon docile d'un cadavre vivant et le *fiat*, « plein de grâce », plein de Dieu, offert par l'âme à la génération divine? pourquoi cet examen, où le philosophe peut sans viol entrer, contribue-t-il à spécifier exactement l'objet précis de la mystique? c'est là ce qu'il importe d'élucider, afin d'achever notre tâche. On nous dit avec raison que les états mystiques sont ceux « d'un être raisonnable, libre et qui mérite » : il s'agit de comprendre comment cette raison, cette liberté, ce mérite sont compatibles avec ce qu'il y a de passif, d'infus et d'impérieux en eux. A ce prix seulement nous pourrons dire qu'on ne nous demande pas d'admettre des cercles carrés [1].

II

De quelle correspondance naturelle et de quel regard philosophique la contemplation qui, si divine quelle soit, reste un état humain, peut-elle légitimement être accompagnée ; et comment définir la différence spécifique entre l'acquis et l'infus, objet propre de la mystique ?

Nous touchons maintenant au point extrême de l'investigation progressive qui nous a amenés peu à peu à

1. Au lieu de discuter ce qu'il peut y avoir d'équivoque, de verbal, de déficient dans cette thèse 6, mieux vaut montrer quelles sont ses exigences légitimes. les préciser, les satisfaire. Tel va être l'objet de notre conclusion sommaire. En attendant les développements que j'espère donner un jour, je ne puis fournir ici qu'un schéma destiné à orienter les réflexions et peut-etre à susciter les avis dont j'aurai à profiter. Depuis que ces pages ont été écrites (en juin 1924), *les Recherches de Science Religieuse* ont publié deux remarquables articles sur la place du surnaturel dans la philosophie (de S. Thomas). Ils éliminent implicitement (et au dela de ce que je demanderais) les griefs qui m'ont été adressés. Car précisément j'aurais à maintenir, encore plus qu'on ne le fait, la transcendance absolue du surnaturel et la libéralité du don divin. C'est pour y réussir qu'il est utile de montrer qu'il y « a place dans la philosophie » non seulement « pour le surnaturel », mais encore et précisément « pour le mystique » en tant que tel. Le lecteur voudra bien remarquer que ce sont mes anciens contradicteurs qui, en prétendant défendre contre moi la gratuité et

la plus intime cime de l'esprit. Nous l'avions entreprise, cette enquête critique, afin de mesurer et d'admirer la portée de l'intelligence humaine et de ses puissances secrètes en toute leur étendue, mais aussi et surtout afin de mieux voir, au fur et à mesure de l'ascension, que le ciel divin de la contemplation est infiniment plus haut, plus inaccessible et plus pur qu'on ne pouvait l'imaginer d'en bas, parmi la confusion des idées troubles.

Tous les embarras que, pour le philosophe, soulèvent les études de mystique se suspendent lourdement à la difficulté de sauvegarder à la fois deux aspects qui semblent vrais, nécessaires et inconciliables, et voici les deux dangers : ou exagérer la continuité entre des états qui s'entresuivent en un tout cohérent par d'insensibles gradations ; ou tendre à trop isoler la vie mystique, en la tenant à l'écart et pour ainsi dire en marge de l'homme et même du chrétien. — A ceux que scandaliserait cette affirmation : « la contemplation mystique, quoique naturellement inaccessible, n'est pourtant pas quelque chose de postiche : elle est en prolongement de la ligne de visée de notre connaissance et de notre action qui, dans l'ordre historique et concret où nous sommes, ne sauraient atteindre leur but ni parfaire leur destinée sans avouer et creuser le vide qu'elle seule peut en partie combler, en attendant la plénitude qui n'est pas de ce monde ; » — à ceux aussi qu'étonnerait encore cette thèse longuement combattue, mais de plus en plus victorieuse : « la contemplation mystique n'est pas simplement un luxe anormal ; elle n'est pas seulement *en prolongement*, elle est, à certains égards, le prolongement et l'épanouissement suprême en ce monde de la vie de foi, et comme une avance d'hoirie, comme une anticipation fruitive de la vie éternelle, » la solution qu'il faut esquisser maintenant apporte, ce semble, tous

l'inaccessibilité naturelle de l'ordre surnaturel sont amenés à les compromettre, et que le meilleur moyen de les mettre en relief, c'est précisément de chercher tout ce que la philosophie peut, afin de mieux manifester ce qu'elle ne peut pas et ce qui est exclusivement réservé à l'action divine.

les apaisements désirables : car elle fait ressortir, au maximum, l'hétérogénéité et la continuité également requises, en précisant d'une part ce qu'il y a d'incommensurable entre l'acquis et l'infus, d'autre part ce qu'il y a de conforme à la raison et de normal dans les préparations et les accompagnements de la mystique définie en sa rigoureuse spécificité, et vraiment comprise, ratifiée, aimée en ce qu'elle a de gratuit et d'impérieux, de libre et de passif à la fois.

Que la vie mystique ne soit concevable que chez un être à la fois doué de sensibilité et de raison, on l'accordera facilement ; car enfin, pour faire « avec des pierres, » (et, en un sens, par rapport à la surélévation de l'union divine aucune créature n'est que cela,) des « enfants d'Adam, d'Abraham, de Dieu, » le Tout-Puissant lui-même ne saurait manquer de leur donner vie et intelligence. Qu'en outre le mystique reste raisonnable en étant mystique et soit raisonnable de l'être, c'est ce qu'on ne contestera guère non plus. Mais que la raison puisse contribuer sinon à le rendre mystique, (ce serait trop dire), du moins à ratifier, à redoubler librement ce en quoi elle n'a eu aucune part ; qu'elle exerce une sorte de liberté de perfection inséparable d'une lumière souverainement décisive ; et qu'elle voie dans la mystique une réponse seule satisfaisante à des questions que la raison peut et doit entrevoir et poser, qu'elle ne peut et ne doit pas résoudre, c'est là le point délicat, — on me disait « la blessure », — qu'il faut sonder sans l'élargir et sans l'envenimer.

Non certes que cette sorte de réflexion savante soit le moins du monde nécessaire à ceux qu'élève la grâce opérante, et à leur consentement de clair amour ; mais, inversement, il ne faudrait pas se figurer que la science explicite de ces voies, même sous l'aspect philosophique où on peut les considérer comme du dehors ou d'en bas, soit nuisible ou entièrement inutile. Précisément parce que la mystique n'est pas une excroissance monstrueuse, parce qu'elle est la fleur de la vie spirituelle et qu'elle attire à elle toute la sève la plus précieuse, il est

bon d'apporter à la tige qui fleurit toute l'eau de la nature, toute la nourriture de l'esprit. L'humanisme dévot et mieux encore la sainteté ne s'accommode pas de ce « pessimisme » qui, voyant chez l'homme plutôt le mal que le bien, interprète l'ascèse détachante et mortifiante, (voie indispensable de la haute vie spirituelle), comme un mépris ou une pure pénitence, non comme un moyen d'union et un viatique d'amour, comme un pur rattachement à Dieu seul, — à Dieu, et par Lui et pour Lui, à tout. Il doit y avoir assomption de la nature, de la raison, de la foi en « la vie d'union ».

Et alors, en dernière analyse, qu'y a-t-il donc à retenir de la pensée et à comprendre en philosophe sur ces sommets qui semblent déserts et obscurs pour l'homme purement homme ? ces trois choses : — 1° le vide final de la connaissance sensible et notionnelle, de la connaissance connaturelle et réelle, de la contemplation acquise, si développées, isolément ou solidairement, qu'on les puisse concevoir en leur apparente plénitude ; — 2° la plénitude seule véritable et positive de la contemplation infuse, même dans le vide apparent et le dépouillement provisoire et universel de tout le reste ; — 3° l'absence de toute commune mesure entre tout ce qui peut provenir de l'homme, (fût-ce par coopération avec Dieu et avec la grâce commune), et ce qui ne peut procéder que d'un don infus, d'une grâce opérante, seule digne du nom propre de mystique : incommensurabilité qui est une relation, sans doute impénétrable en elle-même, mais non absolument inintelligible, et partiellement rationnelle encore, comme *cadre* pour ainsi dire, malgré ce qu'il y a de supra-rationnel, d'imprévisible, d'inaccessible en son *contenu*. Il est donc possible, légitime et utile de chercher ici encore une connaissance d'une certaine espèce, *secundum quid* ; et cette connaissance, en nous permettant de voir qu'il n'y a rien d'arbitraire et de postiche dans la mystique, nous montrera du même coup ce qu'elle a d'original, de transcendant, de supra-normal (sans être anormal), et, pour ainsi parler d'innaturalisable.

1. — *Comment les échecs normalement inévitables et naturellement incurables des visées humaines dans la science et dans la vie creusent une place expérimentale et philosophique pour la mystique.*

Considérons d'abord les déficiences incurables. — L'expérience des sens ne s'achève jamais ni en durée, ni en nombre, ni en profondeur : infinie sous un certain aspect, misérablement courte en définitive [1]. *Differentiae rerum sunt innumerae et innominatae.* — Les sciences positives et la connaissance notionnelle sont un effort pour remédier à cette brièveté. Mais, elles encore, si compréhensives de la durée et de la multiplicité qu'elles tendent à être, elles ne sont que d'infimes et inadéquates abstractions, de partiels et muables traits de lumière artificielle dans l'immense réalité : toute cette science construite, déduite, induite, si *objective* qu'on la suppose et quelque solide d'ailleurs qu'en soit l'armature intellectuelle, n'étreint et n'épuise ni tout son objet ni le tout d'aucun objet. Ses analyses, ses

1. Beaucoup, se résignant à cette insaisissabilité de la réalité concrète, admettent que cette pâture est vaine, et passent à d'autres nourritures, sans soupçonner que nous ne percevrions rien du sensible et ne connaîtrions rien de l'intelligible si nous ne portions en nous la possibilité et le besoin de la communion complète et singulière avec ce qui est, dans l'ordre créé, le réel même. Se contenter froidement d'essences en laissant tomber, (en « envoyant promener, » disait Platon), les êtres individuels en leur subsistance, c'est ne savoir ni connaître ni aimer. Et, faute de tendre à étreindre cet *individuum ineffabile*, à pénétrer ce nom secret que l'Apocalypse assigne à chacun et cette science du singulier, nous resterions, en cette vie, étrangers à l'âme des êtres, en l'autre vie, étrangers à la communion de la charité, *in resurrectione carnis*. Mais c'est là fabriquer verbalement des hypothèses chimériques et contradictoires : la vie la plus élémentaire de l'esprit, la connaissance la plus abstraite implique, pour qui sait analyser, cet appétit et, si l'on peut dire, cette digestibilité du concret réel : car c'est ce qui des êtres est subsistant devant Dieu. Et c'est la disproportion entre cette exigence et les dérisoires satisfactions de la vie présente, (notre connaissance de ce monde, disait Spir est une déception systématique), qui est le ressort de notre destinée jusqu'au seuil mystique. Objecter, comme on me le fait, que cette assimilation est trop infinie pour être possible, cela prouve simplement que, lorsque d'autre part on affirme l'âme *capax Dei*, on ne « réalise » pas ce qu'on dit ni les conditions mêmes de notre union à Dieu sans absorption.

synthèses même escomptent l'unité, mais elles n'en partent, elles n'y reviennent réellement pas. En ce sens profond, elles sont menteuses, selon le mot de Léonard de Vinci. — La connaissance réelle et connaturelle qui précède et soutient sous sa forme confuse toute notre science, la recueille et la complète sans doute sous une forme de plus en plus distincte ; mais elle a beau plonger dans la nature, s'éclairer et s'enrichir des expériences de la vie et des labeurs de l'entendement, se développer selon les voies intelligentes et morales qui sont l'homologue naturel des voies illuminative et unitive, telles en effet que les décrivent les maîtres de la vie spirituelle : jamais elle n'aboutit pleinement et ne réussit à l'unité intuitive, première et dernière, qui ne saurait résulter d'une somme. Non que son œuvre soit vaine : elle ne saurait être reniée ; mais en même temps elle ne saurait être consommée. Et cela pour plusieurs raisons invincibles qui nous conduisent progressivement à l'énigme dont la mystique est le mot.

La première, c'est qu'il est impossible que la connaissance sensible *boucle*, selon l'expression de Secrétan. Notre pensée, notre cœur paraissent trop étroits pour embrasser ce qu'ils impliquent et ce qu'ils convoitent, du tout aux individus. Et pourtant, comme la connaissance réelle a pour raison d'être et pour visée de procéder à partir de l'unité totale et de se faire *omnia omnibus*, il faut bien que, pour se développer, elle évite de se partialiser : la voie directe d'attachement aux créatures est, pour elle, une impasse, une négation. Afin d'arriver à ne rien perdre, il nous faut donc tourner le dos à la passion localisée et singularisée ; les plus aimants, les seuls vraiment aimants sont, non pas ceux qui subissent l'entraînement des sympathies, mais ceux qui, sans se limiter à l'égoïsme et ne voulant pas renoncer à d'autres formes de beauté et d'excellence que celles dont ils peuvent faire l'expérience, ne cherchent aucune chose pour elle-même et pour soi. Le rôle de la réflexion savante et de la raison métaphysique c'est justement de nous détourner de la voie directe

qui est une impasse, de relever les regards et les aspirations vers Dieu, [1] principe de toute perfection, et de montrer qu'en droit on n'atteint à fond aucun être sans passer par Dieu, parce que pour connaître, ce qui s'appelle connaître un être, il faut le voir dans sa dépendance à l'égard de son auteur, dans sa relation avec tous les autres, selon le dessein original et total de sa destinée, *sub specie unius et totius.*

Mais, (et c'est ici la raison nouvelle et plus profonde d'un échec plus radical que nous ne pouvions d'abord le supposer), cette connaissance spéculative et ascétique ne saurait pas plus aboutir que la connaissance sensible; on serait tenté de dire, encore moins qu'elle. Plus on avère la nécessité de passer par Dieu seul pour se connaître et pour connaître *in imis et in singulis* la réalité vraie, plus ressort l'impossibilité naturelle de suffire à une telle tâche et de franchir ce qu'un mystique appelle « le nuage de l'inconnaissance ». Si déjà l'infini du monde de l'expérience extérieure et intérieure ne peut être épuisé, *infinitum naturae exhauriri et transiri nequit*, comment traverser Dieu! Sans doute on peut et on doit, par une spéculation métaphysique toute légitime, démontrer théoriquement la Cause Première, sa souveraineté créatrice et providentielle toute singulière; mais ces vérités abstraites qui sont, par rapport à l'élan de notre nature sensible et raisonnable, une sorte de hausse pour rectifier notre tir vers le but où il faut qu'il porte, il n'est cependant possible de les énoncer qu'à titre général, comme des notions directrices et encadrantes, non point dans le détail pour ainsi dire histologique des réalisations concrètes: c'est comme un squelette de connaissance; ce n'est pas l'organisme vivant, capable de percevoir la vive présence de l'universel dans le singulier et l'un en tout. La métaphysique la plus réaliste n'est qu'un contenant ou une forme de réalisme, une épure d'ontologie: la mys-

1. Nous discernons ici (comme je l'avais annoncé p. 32 et 36) la part de vérité contenue dans le reproche qu'on adressait à la « connaissance réelle » de demeurer indistincte et d'impliquer le divin.

tique seule peut inaugurer le réalisme authentique et effectif, avec du contenu. Toutefois n'anticipons pas.

Car, s'il n'est possible d'aller de nous à nous-même et aux êtres dans la pensée et l'action qu'en communiquant avec eux et avec nous par Dieu, ce n'est donc aussi et d'abord qu'en communiant à Dieu. Et voici une raison nouvelle, la raison suprême d'un échec final pour nos prétentions naturelles. Dieu n'est pas un objet que l'on capte ou que l'on traverse. Et si déjà l'homme a son secret inviolable qu'il ne livre qu'à son gré, Dieu a son mystère, il est le mystère même : *Ignotum quid, absconditus Deus.* La raison peut faire valoir cette requête : *tunc Deum solum cognoscimus quum dicimus illum esse supra omnia quae de illo excogitari possunt.* Science négative, mais vraie et qui prépare utilement le vide que rien d'humain ne peut combler. Dieu seul peut y mettre, s'Il le veut, ce qu'Il veut. Et si sa Révélation apporte une Bonne Nouvelle [1], si sa grâce convie surnaturellement l'homme, par adoption filiale, au banquet même de la Divinité, cette générosité, qui dépasse toute conception de l'esprit et tout vœu précis de la nature, n'est cependant pas quelque chose de contraire ou d'étranger à la raison; et la raison, sans rien pénétrer par elle-même des secrets dévoilés dans un enseignement révélateur, peut cependant encore justifier ce que les miséricordieux desseins de la charité

1. Ainsi pourrait être facilitée la solution d'un problème embarrassant : d'une part il y a, en l'âme, une aspiration congénitale, un désir naturel de Dieu, de sa possession, de sa béatitude, (et sans cela il n'y a pas *d'esprit*) ; d'autre part, ce qu'il serait *raisonnable* et naturel de prétendre et d'espérer est infiniment au-dessous de ce que la charité divine, en ses folles inventions, révèle et communique, l'adoption filiale, l'assimilation, l'assomption, la déification. Par là aussi l'on voit même le rôle de sergent-fourrier de la raison, le caractère inconcevable, indécouvrable, innaturalisable du surnaturel qui est tout autre chose que le métaphysique dévoilé à fond; et on s'explique ainsi un peu mieux les exigences transformantes, crucifiantes des purifications et unions mystiques, qui, « Dieu étant ce qu'il est et nous étant ce que nous sommes, » selon le mot de S. Jean de la Croix, sont intrinséquement, ontologiquement génératrices et constitutives de la personne humaine déifiée.

divine exigent, par surcroît, de purifications et de dilatations surhumaines. Mais enfin, même lorsque le chrétien, coopérant aux grâces communes, s'élève à la considération habituelle de la vanité de tout hormis Dieu, lorsqu'il parvient, par méditation et ascèse, à la vue constante du seul Amour qui ne trompe pas, qui renferme, qui restitue tous les autres, ce n'est encore là qu'ébauche, projet, figure, hypothèse de solution, ce n'est pas la solution elle-même, celle qui implique qu'en effet à toutes les analyses de la méditation et à toutes les synthèses de la contemplation acquise, s'est substituée l'unité divine rayonnant singulièrement dans l'âme, dans l'esprit, dans les sens mêmes d'un être humain, exactement configuré aux perceptions, aux mouvements, aux desseins du Christ en ce membre de son corps mystique.

2. — *Comment les grâces infuses impliquent, lient, emploient les puissances inférieures, impliquent, pénètrent, libèrent les puissances supérieures et secrètes de l'esprit.*

Rien donc de ce qui est *acquis* ne suffit, mais tout doit servir, à titre de préparation subalterne et d'accompagnement latent, lorsque, franchissant les hiatus, comblant les abîmes, la grâce opérante et les dons *infus* réalisent, à quelque degré que ce soit, cet état parfaitement défini et spécifié, cette emprise divine, cette liberté de perfection après laquelle soupirait vainement l'âme héroïque, cette passivité d'acte pur qui constitue l'union contemplative de lumière et d'amour. Au regard humain, les transitions peuvent paraître insensibles : en réalité un pas est franchi que seule la toute-puissance divine peut accomplir. En un sens, on peut parler de contemplation acquise [1] : en un sens plus

1. On sait les controverses sur la réalité, contredite par les uns, admise de plus en plus largement par les autres, d'une « contemplation acquise » comme préparation plus ou moins prochaine aux grâces mystiques. Afin qu'il ne reste en ces discussions rien qui ressemble à une question de mots, il serait nécessaire de préciser certaines distinctions réelles, mais aussi d'éviter certaines autres distinctions qui aboutissent à de véritables confusions. En

profond et seul exact, la contemplation vraiment réalisée en sa forme unitive et concrète n'est jamais qu'infuse ; car elle est cette grâce opérante et souveraine qui substitue au mode discursif et aux synthèses préfiguratives un mode, non pas anormal, mais supra-normal ou prénormal, qui devance les formes futures de la vie spirituelle, une configuration partiellement consommée avec le Christ, une incarnation par extension réelle : libéré des partialités de nos connaissances présentes, le mystique est élevé, (parfois jusqu'en sa vie organique, sensible, intellectuelle), en un état d'unité et de conformité divine. Et cette substitution, impérieuse au point de paralyser en apparence les fonctions habituelles [1], s'opère avec la spontanéité de la nature et le consentement secret de la volonté, parce qu'elle suppose la disposition préalable de tout l'acquis et le concours virtuel de toutes les vertus sous-jacentes. Les grâces communes laissent l'homme à l'inachevé, agissent selon les modes humains et les voies de la nature ; et la pratique, même sublime, des vertus, même surnaturelles, n'a rien de préternaturel, donnât-elle à l'âme,

un sens, il y a plusieurs sortes de contemplations acquises, à partir des données de la vie sensible, esthétique, scientifique, philosophique, morale, pieuse ; ainsi dans l'ordre déjà surnaturel de la foi et des vertus, mais par voie encore naturelle de coopération méditative et active, il y a une disposition progressive à vivre et à penser habituellement en catholique, à embrasser d'une vue synthétique les vérités et les fins de la vie chrétienne, à aimer intelligemment, pratiquement ce qu'on n'a plus besoin d'exposer dialectiquement pour demeurer dans une paisible et chaude lumière plutôt éclairante du tout que portant sur des détails et des objets éclairés, à dire non « plus je vois, plus j'aime », mais « plus j'aime, plus je vois : *amare est videre* ». Et cependant la contemplation infuse est tellement différente de tout cela qu'à vrai dire, telle que les mystiques la reçoivent, elle mérite seule le nom propre de contemplation et d'union. Elle est assomption et non plus seulement ascension. Mais il reste très important d'établir qu'entre le discursif et l'infus il y a une forme d'activité spirituelle normale préparatoire et concomitante d'états encore supérieurs.

1. Cette ligature des puissances, c'est l'impossibilité de mener cette vie égoïste, notionnelle, discursive, qui resterait naturellement l'obstacle invincible à l'avénement des plus hautes facultés et à l'emprise de la vie déiforme.

comme par exemple pour la vocation religieuse, un détachement merveilleux et comme un équivalent anticipé ou impossible de l'expérience exhaustive du néant des choses périssables [1]. La grâce mystique, elle, réalise déjà quelque chose de ce qui, dans la voie commune, n'est qu'en promesse, en attente, en germe caché. C'est comme une avance d'hoirie, mais sans entrée en possession plénière, sans jouissance viagère de cette nue-propriété, malgré des illuminations et des fruitions partielles et intermittentes. Un tel état n'est sans doute ni de la terre ni du ciel. Il requiert des purifications plus complètes, par la nuit des sens, de l'entendement et de la volonté; il détermine des souffrances et des joies sans analogue; il enrichit, si l'on peut dire, la gamme des expériences et des gloires divines en faisant rendre au clavier humain des notes inouïes. État sans lequel il est, certes, possible d'atteindre à certaine perfection et au salut, quoiqu'il préfigure quelque chose de la vie bienheureuse : on ne peut donc dire ni qu'il soit une étape, dans la voie, ni qu'il soit une digression et une excroissance hors de la voie; c'est le luxe, « le superflu nécessaire », le témoignage surabondant, qui n'est pas une anomalie, sans cependant être « de règle ».

3. — *Comment la raison survit et s'exerce encore dans les formes les plus hautes de l'union mystique.*

Ces « notes inouïes », cette vie « d'entre ciel et terre » n'est-elle donc plus rien d'humain? Serait-ce par abus qu'on parlerait d'une « psychologie des Saints », d'une « psychologie des mystiques », puisqu'il n'y aurait plus, ce semble, chez eux de psychologie du tout? Et là où les dons infus, faisant place nette, accaparent tout, là où la grâce opérante règne impérieusement et seule, n'y aurait-il plus aucune prise laissée à la conscience et à la raison? — Non; les témoignages mêmes des mystiques semblent prouver qu'il n'en est pas ainsi. Et, pour hasarder une opinion

1. On connaît le mot de Ste Thérèse : « Je n'avais pas quinze ans, et j'avais vaincu le monde. »

sur un problème qui n'a guère été envisagé sous cet aspect, montrons que l'incommensurabilité de la grâce opérante et de la docilité passive du mystique est, non pas celle de Dieu et du néant restant néant, mais la relation paternelle et filiale de *Celui qui est* avec « la pauvre âme, *celle qui n'est pas* » et que la charité divine fait être et rend déiforme. Ce serait méconnaître le contenu d'amour du message mystique que d'y voir une absorption d'essence dans l'extase alexandrine, non une relation de charité qui donne à l'ordre surnaturel toute sa signification de *grâce*. Tentons ce dernier pas.

S'il est possible et légitime d'étudier la coopération de nos puissances naturelles à l'action surnaturelle commune quoiqu'elle reste toujours voilée et anonyme pour la conscience ; si l'on peut même justifier devant la raison quelque chose des *nuits* que traversent les mystiques et des dispositions *passives* où ils sont maintenus, il n'est peut-être pas impossible de pénétrer plus avant. Au regard jeté *avant* et *pendant* l'opération divine, ne saurait-on joindre une vue discrète *d'après* l'union contemplative en son sommet, apercevoir quelque chose de ses effets, découvrir si peu que ce soit ce qu'elle actue des virtualités les plus secrètes de notre être spirituel ? car enfin la vie surnaturelle n'est pas une création *ex nihilo* ; elle renouvelle et élève, elle est transformante, elle n'est pas destructrice ; et même la chair sanctifiée participe, comme la raison, à la naissance éternelle. *Denuo nasci non tollit naturam.*

Pour comprendre le rôle de la raison jusqu'à l'extrême bout, [1] ces deux remarques de Saint Jean de la Croix sont singulièrement précieuses.

1. On comprend qu'il n'y ait à proprement parler aucun obstacle insurmontable soit du côté du tempérament, soit du côté de la science et des vertus acquises. La perfection des acquisitions humaines n'est pas indispensable aux desseins et aux dons divins, quoiqu'il y ait une aptitude prochaine dans les vertus surnaturelles et lointaine dans les mérites humains. C'est pour faire ressortir davantage l'hétérogénéité essentielle de ce qui est spécifiquement mystique et de ce qui ne l'est pas que je suppose que tout l'ac-

Ce maître de la Théologie mystique prescrit en effet non seulement de ne pas s'ingérer dans les voies extraordinaires, mais d'en faire abstraction, pour ce qui dépend de nous, ou même de résister, en faisant usage de la raison contre les états préternaturels, fussent-ils authentiquement divins : car s'ils sont vraiment célestes, dit-il, ils produisent leur effet d'eux-mêmes sans nous en nous, et d'autant mieux que nous nous effaçons et nous nous humilions davantage, faisant avec simplicité et défiance notre métier d'homme raisonnable et de chrétien docile, selon le discernement et la prudence commune. A Dieu de disposer du reste [1]. C'est donc que les plus hauts états mystiques s'accordent avec le parfait usage de la raison, le requièrent, le consacrent, même quand ils le dépassent et le contredisent apparemment.

Une autre remarque de Saint Jean de la Croix est

quis possible est acquis. Je répète d'ailleurs que je ne décris rien du contenu des états mystiques, de leurs degrés ni des faits qui les traduisent au dehors.

1. Surin est une vivante illustration de la sagesse de ces préceptes : « En recevant les opérations divines, la faute que je faisais contre le conseil des vrais spirituels, entr'autres du Bienheureux Jean de la Croix, fut de ne pas me dégager assez de ces opérations extraordinaires : ce qui causa en moi un effet fort mauvais, un mélange d'opérations... si difficile à discerner que je tombai sans le vouloir en de grandes illusions : (*Histoire des peines du P. Surin*, édition de 1828 IV. II. 4. p. 302. 305. 362. sq.). Il ajoute que presque toujours, il y a de l'illusoire et du diabolique qui se mêle à l'œuvre divine ; et qu'il faut donc marcher dans la prudence de la raison et la pure « nudité » de la foi, sans attache aucune à ces choses extraordinaires, puisque l'attache qu'on y a cause de grands embrouillements et de grands travaux d'esprit ». Nous voilà loin de l'idée que se font des états mystiques trop d'ignorants. Mais Surin n'est pas plus indulgent pour les « docteurs » qui veulent ajuster la vie mystique à leurs conceptions d'école. « Parce que quelques-uns en abusent et font paraître quelques fautes, les doctes tiennent tout suspect, blâment et condamnent toutes ces choses. Il faut plutôt dire qu'ils s'opposent eux-mêmes à ces voies surnaturelles parce qu'ils n'en ont aucune expérience. Les docteurs qui sont enflés de leur science se croient en droit de juger de tout. J'avoue qu'il faut beaucoup de patience avec eux, car ils tranchent et coupent avec une liberté entière comme s'ils étaient tout puissants. Je crois que ce mal durera dans l'Église jusqu'au Jugement. » (p. 354).

plus significative encore. Par expérience et par science, il enseigne qu'au degré suprême de la vie mystique, sur les sommets du « mariage spirituel et de l'union transformante » et quelles qu'aient été les phases héroïques ou parfois tumultueuses de l'ascension qui n'est au terme qu'une assomption, tout s'apaise : plus d'extases ni de ligature ou d'aliénation des puissances ; dans l'extrême mortification, une sainte liberté est rendue à la vie sensible elle-même qui use du monde comme n'en usant pas ; et en cette existence théandrique l'épouse, ayant déjà l'époux avec elle, vit obscurément de la vie parfaite, sous des apparences communes comme l'hostie de pain, selon l'ordre de la raison et de la nature restaurées et sublimées. Non que ce calme supprime la nostalgie douloureuse de la vision intuitive : cet état est au contraire et si bien la destruction de tout égoïsme, qu'il prépare, qu'il produit même parfois la mort corporelle, cette migration sans laquelle nul ne voit Dieu.

Comment mieux exprimer que la vie mystique, quoique venant toute d'en haut, est enracinée en tout l'être humain et élève tout l'être humain ? La vérité n'est pas en un pessimisme méprisant et dégoûté ; elle est en cette universelle charité qui concilie et hiérarchise, sans confusion, toutes les phases et tous les degrés. Sans doute, quand on s'imagine que les distinctions, nécessaires dans l'ordre notionnel, constituent des barrages dont, en réalité, on ne saurait s'affranchir sans méconnaître les distances morales et les hétérogénéités essentielles, la crainte des confusions et des intrusions se traduit par la condamnation de tout effort de communication et de concours ; mais la vue n'est pas la vie, et, quand on montre que la pensée peut discerner les conditions de l'union sans empiéter sur l'indépendance réelle des éléments unis et irréductibles les uns aux autres, alors la sécurité dans la hardiesse accompagne l'investigation et la coopération. Si l'Évangile ne nous apprenait que le Christ a exigé, malgré les résistances de Saint Jean, le baptême dont il n'avait

nul besoin, ne semblerait-il pas téméraire, absurde, impie, de prétendre qu'il fallait cette intervention « pour que fût accomplie toute justice » ? La raison humaine, comme le Précurseur, a un rôle qui, en face du surnaturel, semble nul ou surnuméraire ; elle demeure cependant toujours conviée à une fonction de témoin, à une action de présence pour la catalyse divine, à l'honneur et à l'humilité d'un *fiat*, d'un abandon, d'une « renonciation totale et douce », selon le mot de feu et de tendresse de Pascal. Jusqu'au plus bas de nous-même, nous sommes, non pas ce plomb inerte qu'aucun magnétisme ne saurait soulever, mais ce fer doux ou cet acier que l'aimant céleste attire. Et il est bon que ces vérités concrètes et de fait trouvent dans les interprétations abstraites de la philosophie leur traduction : il ne faut pas que le progrès de la réflexion ou de la sainteté ait à infirmer la valeur des voies initiales qui acheminent la connaissance vers son terme. Car ce dégoût suprême qui rejette comme paille vide l'œuvre de la raison impliquerait qu'il y a eu, au départ ou chemin faisant, illusion, erreur de méthode et d'adhésion : ce qui a dû être traversé n'est pas à renier si cela est dans l'ordre, si cela a toujours été dans la ligne du devoir, de la vérité et de la fin, *in intentione initiali finis*. Il n'y a aucun désenchantement chez le mystique ; au contraire.

*
**

Je m'excuse de m'être laissé, sans doute témérairement, entraîner à cette sorte de prolégomènes philosophiques ou de propédeutique rationnelle de la mystique, alors que, sans parler d'autres insuffisances, je ne pouvais en quelques pages apporter les justifications multiples des assertions énoncées. En tout état de cause, il ne saurait d'ailleurs être question ici que d'un rôle tout accessoire : nous ne prétendons nullement ni voir ni faire voir; tout au plus une vacillante lanterne, à la porte, pour empêcher qu'on ne tombe aux

boues des sens, ou qu'on ne suive les feux follets de l'imagination, ou qu'on ne se heurte au mur noir d'une philosophie facticement limitée parce qu'elle ne va pas jusqu'au point où elle prend conscience de ses vraies limites. Socrate se disait stérile, et capable seulement d'aider la fécondité des autres : mais, combien plus vraie ici l'impuissance du plus hardi philosophe ! Comme l'eunuque antique, qui même là où il pénètre, ne sent et ne possède rien de ce qu'il sait sèchement, la raison se meut sans être émue, sans entrer au jardin secret, sans cueillir les fleurs du soleil divin. Pourtant ce que le philosophe peut « savoir » suffit déjà pour qu'il soit en état d'affirmer, (comme me le disait Victor Delbos, le plus rassis des hommes,) que « la pensée du mystique, dans son dépouillement apparent, contient plus de réalité véritable que toutes les spéculations des métaphysiciens. »

Aussi, malgré la déception que me laisse cette ébauche, aurais-je pourtant quelque satisfaction si mon lecteur était encouragé, sinon à adopter, du moins à examiner plus à fond ces thèses qui, au début lui auraient peut-être paru paradoxales ou incompréhensibles :

La mystique n'est pas une excroissance, une extravagance, une anomalie : on ne peut, au nom ni de la science, ni de la philosophie, ni de la théologie, opposer aucune fin de non recevoir à un examen rationnel. En connexion avec les aspirations les plus profondes, avec les exigences les plus hautes de la destinée humaine, elle a beau procéder *desursum*, elle ne cesse pas pour cela de s'enraciner *in visceribus*, et de répondre à des problèmes que posent, mais que ne résolvent pas complètement les doctrines de la connaissance et de l'action, ni même les clartés acquises de la foi et de l'ascèse communes. Loin d'être en conflit avec le développement normal de nos puissances naturelles, elle en dégage des virtualités ignorées ; elle en requiert le concours préparatoire, elle en comporte le contrôle accessoire ; elle a profité à certains égards de leurs efforts critiques

pour se préciser et se spécifier elle même. Plus cet examen naturel et rationnel est pénétrant, moins il naturalise et rationalise la mystique, en évitant de la confondre, en bas, avec ce qui n'est pas d'elle, en haut avec ce qui n'est plus elle : ni exaltation sensible, ni faits pathologiques, ni contact de l'essence divine, ni idées infuses, ni réalité déjà céleste et vision béatifique. Le mystique certes n'est pas rien que raisonnable, mais il l'est pleinement et éminemment. Et parce qu'il y a, non sans doute dans les dons infus, mais dans la préparation mystique quelque chose qui répond à l'appel profond et au mouvement général de la connaissance et de la vie spirituelles, tous peuvent et doivent y tendre, mais sans y prétendre, parce qu'il faut respecter la souveraine gratuité des grâces d'union. Nul n'est tenu, par aucune fatalité du tempérament et des circonstances, à l'écart d'une voie où les plus simples peuvent être élevés comme les plus doctes ; car il n'est nullement nécessaire de connaître *cela* et de vouloir *cela* que la science de la mystique met en lumière, pour être *cela*, réellement et saintement : la divine pédagogie a d'admirables court-circuits pour l'incendie de la charité et l'ascension de l'humilité ; il peut donc y avoir des mystiques hors du corps visible, anonymement ou pseudonymement, il ne peut pas y en avoir sans l'âme de l'Église, sans participation réelle à des grâces du Christ, qui n'ont rien de commun avec l'exaltation des forces aveugles. [1] Mais enfin il est vrai que la plus haute

1. Un concours de circonstances insurmontable a privé ce cahier de la *Nouvelle Journée* d'un article de M. l'abbé Mulla, chargé de cours à l'Institut Oriental Pontifical de Rome, sur le développement de la Mystique musulmane. Il nous eût montré qu'en plein Islam, à travers une tradition partiellement conservée, mais surtout à la faveur d'une grâce assurément venue du Christ et accueillie par des âmes dociles et héroïques comme celle d'al-Hallâj (longuement étudiée par M. Louis Massignon dans sa *Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad, le 26 mars 922, étude d'histoire religieuse*, 2 vol. (1100 pages), Paris, Geuthner, 1922, — et mise aussi en lumière par le R. P. Maréchal dans son article des *Recherches de Science Religieuse* de mai-août 1923, intitulé *Le problème de la grâce mysti*

science ne fait qu'accroître cette humilité même et favoriser cette charité parfaite. La nuit obscure n'est pas indigence d'esprit, ni chute dans la subconscience ; et la connaissance la plus explicite est justement compatible avec le dépouillement absolu. Bien mieux, pour aller et pour être à Dieu seul, pour consommer l'union, *ut unum sint*, (car c'est le vœu suprême), le mystique n'est jamais seul, il porte en lui, il recouvre en Dieu la totalité des êtres qui sont la condition naturelle de son existence personnelle et qui composent l'unité du dessein créateur et sanctificateur dans l'harmonieuse hiérarchie de la nature, de la raison et de la grâce universelles.

Pour que la vie religieuse s'entretienne aux rangs moyens de l'humanité, il faut des saints, il faut des mystiques, comme pour donner à la foule le sens de la montagne il a fallu les hardis pionniers des cimes. De même, pour que la civilisation intellectuelle et la spéculation philosophique ne s'abaissent pas, il est bon de se hasarder aux investigations risquées : il y va de l'avenir de ce que nous avons, même humainement, de plus précieux. L'on a pu naguère, sans compromettre la transcendance et la pureté des dons mystiques, entreprendre « l'histoire littéraire » et psychologique « du sentiment religieux » ; et ce qui ressort de cette très riche étude, c'est la preuve de la compénétration, plus réelle et plus étendue qu'on ne l'eût imaginé, des plus grands intérêts de ce monde et des plus hauts essors de la vie contemplative : à quel point les âmes, en apparence toutes séparées des vulgarités profanes, s'engrènent dans le mouvement général des esprits et contribuent à faire les grands siècles et les grands peuples, on ne saurait assez le montrer. Sans cet élan de la spéculation religieuse qui tire du trésor antique les

que en Islam), les purifications mystiques peuvent historiquement aboutir à une vie d'union qui n'a rien de la gnose ni de l'extase plotinienne, mais revêt ce caractère concret, cordial, personnel, singularisé, qu'exprime notre Pascal en son mystère de Jésus : « J'ai versé telle goutte de sang pour toi. »

aspects encore cachés, la vie ne se renouvelle, le feu sacré ne se rallume pas. Une fidélité littérale aux formules du passé en laisse trop souvent perdre l'esprit qui n'a été esprit que par l'initiative docile et courageuse à la fois. Au contraire il y a eu, au XVII^e^ siècle, une manière d'utiliser Saint Augustin, Saint Thomas, et l'Écriture Sainte elle-même, il peut y en avoir d'autres, qui de « la conquête mystique » exposent la société chrétienne à la défaite et à la « retraite des mystiques », aux coups de nouveaux Nicole et à de bien pires méconnaissances. En combattant justement le Quiétisme, n'a-t-on frappé parfois autre chose que lui ? Qu'aujourd'hui, pour prévenir un réel danger d'anarchie, on ne canonise pas la stérilité d'un conformisme immobile et exclusif, ni une passivité fausse ! Car en vérité nous ne souffrons pas moins du manque de virilité et de sincérité que du manque de piété et de docilité. Le mystique, lui, est la vivante et féconde conciliation de la liberté et de l'autorité, de la vie intérieure la plus indépendante et de la communion sociale la plus efficace et la plus disciplinée.

Que nous voilà loin de ces cliniques, de ces laboratoires, de ces cabinets psychologiques et littéraires, de ces *in pace* où l'on prétendait conduire et reclure le pur contemplatif ! Eh bien, qu'on l'y garde un instant, oui, mais que ce soit pour le distinguer de toute contrefaçon et le libérer de toute promiscuité. Lui, il échappe aux mesures toutes faites ; *spiritalis homo dijudicat omnia, nec judicatur*. Et la vraie psychologie, la vraie métaphysique sont complices de cette libération, de cet essor. Au spectateur étranger, il peut apparaître comme un exalté ou un insensible, dans la fournaise du zèle, ou dans les glaces de l'abnégation : en réalité il est le plus calme et le plus tendre, le plus humain des humains. A le considérer dans l'ampleur de son développement total et quels que soient les dons variés, parfois singuliers, qui caractérisent sa forte personnalité et son original génie, il participe à une vision sereine, il garde un équilibre, une paix que les tempêtes de surface

n'atteignent pas plus que les grandes vagues n'agitent les profondeurs de l'océan. Dans l'impuissance heureuse et douloureuse où il est de traduire par des mots la plénitude insatiable des dons et des clartés reçues, il peut recourir, lui aussi, à des métaphores et à des images, il n'en est pas dupe. Docile à l'Église visible comme à l'Esprit-Saint, et d'autant plus libre intérieurement que sa soumission est une conformité complète à ce qu'il veut d'une volonté totale, fût-ce contraire à ses volontés particulières, il souffre activement et agit passivement; et cette mort continuelle n'est pas seulement pénitence, elle est charité, transformation, génération divine en lui. Plante déracinée et non encore transplantée, il sait et ne sait pas, il vit et il ne vit pas, dans « cet état indescriptible où l'âme est soutenue par Dieu pour pouvoir porter Dieu accablant et broyant ». Et c'est quand il est tout à Dieu seul qu'il se rattache plus purement, plus efficacement à tous les autres êtres, parce qu'il les retrouve, chacun à son rang, dans la volonté aimante de leur Auteur et Sauveur. Il ne se compare à personne, si ce n'est pour se mettre au-dessous de tous, n'ayant de lui que les négligences, les obstacles, les retardements, et persuadé que tout autre eût mieux que lui profité des dons reçus : il a d'autant plus l'humble sentiment de sa bassesse qu'il sait que les grâces les plus hautes sont pures condescendances de Celui qui seul est absolument bon, et sa soumission parfaite à l'autorité visible est la mesure même de son intime élan. Il ne souffre pas de ses peines et il ne jouit pas de ses joies, comme s'il était occupé de soi, non de l'Unique Ami; et, en Lui seul, il rayonne d'une compassion active avec toute l'humanité agonisante jusqu'à la fin des temps. En tous ces traits et en mille autres plus forts d'une vie que des hommes ont vécue et vivent de façon soutenue, et bien plus haute que celle qu'un Aristote dépeignait comme l'éclair divin où le sage peut s'irradier un instant, le philosophe, qui ne saurait de lui-même la découvrir, la procurer, l'expérimenter, ne trouve-t-il pas du moins à ratifier, à admirer la perfection de l'esprit, selon l'idée

la plus essentielle, la plus concrète qu'il soit possible d'avoir de l'esprit ? et ne devons-nous pas conclure qu'en vérité, selon la doctrine profonde de Saint Jean de la Croix, le mystique, sans même y penser, est « le plus raisonnable des hommes » ?

Maurice Blondel.

II

MYSTICISME PAÏEN & MYSTICISME CHRÉTIEN

II

MYSTICISME PAÏEN ET MYSTICISME CHRÉTIEN

Qu'est-ce qu'un saint ? C'est un homme qui, par la lutte contre lui-même, est parvenu à soumettre ses désirs à la volonté divine au point de se porter généreusement au devant d'elle. La sainteté est la victoire morale. Chacun de nous en est donc susceptible, puisque nous avons tous à soutenir un combat intérieur, et que la palme nous est à tous proposée. Quelques-uns se comportent en héros et méritent d'être cités comme modèles ; le grand nombre s'acquittent tant bien que mal de leur devoir, sans que d'accomplir une action d'éclat leur soit donné ou qu'ils aient le courage de l'entreprendre. La valeur comporte une gradation infinie, une hiérarchie, que nul ne peut pertinemment établir, si ce n'est Dieu. « Gardez-vous, dit l'Imitation, de vous enquérir et de disputer du mérite des saints, pour déterminer celui d'entre eux qui est le plus saint et le plus grand dans le royaume des cieux. » [1]

Bien peu ont cette sagesse, et renoncent à s'instituer juges. Sur quoi donc établiront-ils leur jugement ? L'intime des consciences leur échappant, il leur reste les apparences. Or là, les principes d'estimation varient. Les uns dressent leur « échelle » de la valeur d'après les souffrances endurées, et inscrivent les martyrs au premier rang. D'autres mettent d'abord les contemplatifs,

1. Livre III, 58, 2.

qui, visités de Dieu manifestement dès ici-bas, parvinrent dès la terre à la « métamorphose » que les autres ne connaîtront qu'outre-tombe.

Cette seconde appréciation n'est pas la moins répandue ; et ce n'est pas chez les chrétiens qu'elle est le plus fréquente. Le brahmane du Thibet et l'idolâtre du Congo reconnaissent la sainteté à la facilité de l'extase, bien plus qu'à la vertu militante. C'est qu'en effet le mysticisme n'appartient en propre à aucun culte. Il est un mode de la pensée religieuse qu'on trouve allié à toute croyance.

En quoi consiste-t-il ? Que signifie-t-il ? Quelle valeur apologétique offre-t-il ? C'est à quoi nous nous proposons de répondre. Ce sera résoudre du même coup, par un moyen terme, ce qui est pour quelques-uns un dilemme inquiétant : le mysticisme est-il l'âme de l'activité religieuse, ou n'est-il qu'une des formes de l'humaine folie ?

Pour qui n'aurait de Dieu qu'une conception intellectuelle, le mysticisme est une aberration, une sorte de délire. « Devant l'Infini, l'homme sain, dit-on, s'ar-
« rête sagement et se détourne, sans s'épuiser à sonder
« l'Insondable ; tout au plus rêvera-t-il un peu. Le ma-
« lade, au contraire, est pris d'une sorte de frémisse-
« ment et de vertige. « Le silence éternel de ces espa-
« ces infinis m'effraie. [1] » Et dès lors le gouffre l'attire
« et le fascine. [2] Ne pouvant penser l'Absolu, il cherche
« à l'atteindre par l'extinction volontaire de sa pen-
« sée. En ne pensant plus rien, il croit se perdre en
« Dieu ! Et, de fait, le bouddhiste parvient à suspendre
« tout mouvement, toute sensibilité, toute conscience,
« par ce tour de force psycho-physiologique qu'on
« nomme l'extase. Exercice parfaitement licite, mais qui
« n'a rien de moral. Un procédé qui consiste à s'endor-
« mir pour communiquer avec Dieu est prodigieux de
« naïveté. »

1, Pascal, *Pensées*, III, 206.
2. Légende du précipice de Pascal, inventée par Voltaire.

D'autres acceptent bien l'idée d'un Dieu personnel ; mais ils ne sont guère plus indulgents pour les mystiques. Ils croient fermement, pour eux-mêmes, à un Dieu invisible qui les a faits, qui les voit et qui les jugera. Mais ils proclament qu'ils ne l'ont jamais senti, que le « dialogue avec Dieu, » dont parlent les autres est imaginatif, et que la saine et positive sainteté consiste à pratiquer la Loi, sans lui superposer un roman intérieur. « Le mysticisme est un à côté de la piété, quelquefois innocent, mais toujours puéril et souvent dangereux. »

Disons-le : les uns et les autres condamnent ce qu'ils ignorent, et parlent d'une expérience qui leur manque totalement. La psychologie du mystique ne mérite pas ce dédain. — Nous l'étudierons parce que d'abord cette singularité est trop fréquente, en somme, pour n'avoir pas sa racine dans la nature humaine ; et ensuite parce que le problème n'est qu'un aspect de celui, beaucoup plus général, des conditions mentales et des répercussions dans l'organisme, des efforts, des crises et des progrès de l'ascension morale.

Nous distinguerons d'abord trois sortes de mysticismes :

— 1° celui qui, par des procédés physiques ou physiologiques, aboutit à l'évanouissement cataleptique de la pensée ; c'est l'extase rituelle du paganisme.

— 2° celui qui, par un procédé de contension mentale, obtient une « mono-idéation » voisine de l'inconscience : c'est l'extase intellectuelle des alexandrins.

— 3° celui qui, par un élan spontané d'activité affective, dépasse et obnubile pour un temps l'activité sensorielle et discursive de l'esprit, pour produire une « super-pensée » enrichissante : c'est l'extase judéo-chrétienne.

*
**

Le mysticisme rituel et païen se résume pour nous en trois phénomènes : l'inspiration, l'extase et le songe.

A. L'*inspiration*. L'inspiré est, selon l'étymologie, celui qui est mû du dedans par le souffle divin. Or comment une divinité peut-elle posséder un mortel, sinon par des convulsions extraordinaires, dont il n'est aucunement maître, et qui attestent aux yeux de la foule que c'est bien une puissance supérieure qui se manifeste et qui parle ? De vibrer sous la fureur divine n'est pas donné à tous. Un tempérament émotionnel est requis. Aussi la plupart des inspirés sont-ils des femmes. Les dix sybilles énumérées par Varron sont des femmes. — L'inspiration est un phénomène passager, une crise. De préparation morale, elle n'en comporte aucune; mais on cherche à la provoquer comme un sommeil hypnotique ou une attaque d'épilepsie. [1] A Delphes, [2] l'antre de la Pythie est situé sur la faille mystérieuse d'où se dégagent des émanations assoupissantes. C'est par cette fente qu'est censée sortir la voix d'Apollon. Son laurier croît sur le même sol; la source Cassotis suinte du même rocher. Pour se remplir du dieu, la prêtresse boira donc une coupe de son eau, et mâchera une feuille de son laurier. Puis elle se crispe, et le phénomène de possession commence. On en connait la description, dans Virgile : « Il est temps, dit la vierge, d'interroger les destins : le dieu vient, voici le dieu ! Elle parlait ainsi sur le seuil, quand soudain son visage, sa couleur changent ; ses cheveux se défont en désordre ; sa poitrine halète ; ses seins se gonflent sous l'action du délire ; sa taille parait grandir ; sa voix n'a plus rien d'un mortel »... [3] « Ne pouvant soutenir plus longtemps l'action de Phébus, la prophétesse en délire tressaille en son antre, cherchant à rejeter de sa poitrine le dieu puissant. Mais lui n'en tourmente pas moins la bouche écumante de la

1. L'épilepsie se nommait « sacra passio », le mal sacré [Cœlius Aurelianus]. La même racine, Μαν, signifie être en délire sacré et être fou : μαντευω, rendre un oracle; μαινάς, (Ménade) agitée du transport religieux; μανία, folie. Les bacchantes ou thyiades « bon disseuses », de θύειν, bondir.

2. Cf. Diodore, liv. 16; et Justin, liv. 24, 6.

3. *Enéide*, VI, 45-50.

vierge, dompte son cœur farouche, et la façonne à son gré sous son étreinte »... [1] Evidemment la vierge ne se possède plus ; et les paroles qu'elle prononcera dans cet état ne pourront pas être attribuées à son intelligence, qui est submergée, mais à l'esprit qui l'ébranle. Et, de fait, ces paroles ne sont plus humaines, (*nec mortale sonans*); ce sont des cris, des interjections incohérentes, qu'un devin, de sens rassis, devra interpréter pour en constituer un oracle. C'est celui qu'on nomme proprement le prophète (ὁ προφετης)[2]. Son rôle est de traduire en vers les exclamations inintelligibles de la vierge délirante. — La crise terminée, celle-ci ne se souvient de rien, et attend de nouveaux consulteurs pour entrer en une nouvelle crise. Car c'est bien là une crise nerveuse, qui n'a de religieux que le fait d'être imputée aux dieux. Elle ne développe en aucune façon l'intelligence ou la moralité du sujet qui la subit. Elle n'a rien non plus de religieux dans son but, puisque la Pythie n'est jamais questionnée, (si ce n'est un jour par Socrate), sur la voie de la vertu, mais sur l'opportunité d'une guerre ou le remède à un fléau. Les anciens ne pouvaient interpréter que comme une possession les états déconcertants de l'hystérie et de l'épilepsie. Les bizarreries du délire passaient pour des signes, un langage d'action, que l'on interprétait comme on interprétait le vol des oiseaux, les entrailles des victimes, ou les rêves.

B. L'*extase*. Nous ramènerons à deux types l'extase païenne : celle qui produit l'exaltation, et celle qui produit l'inhibition. Convaincus que la divinité n'est point perceptible dans l'état ordinaire de leur organisme, les hommes ont cherché à sortir du monde des sens pour appréhender l'au-delà. Un des premiers moyens qui s'offrit à eux fut l'ivresse. La vieille religion perse préparait une liqueur enivrante, le Sôma ; mais elle le réservait aux dieux, et quiconque y aurait goûté eût été sacrilège. [3] Sisyphe, nous dit Pindare, fut maudit

1. *Enéide*, VI, 77-80.
2. Hérodote, liv. VIII. § 36 et 135.
3. V. Henri, *le Parsisme*.

« parce qu'il osa dérober au maître du ciel et offrir à ses compagnons le nectar et l'ambroisie dont le partage l'avait rendu lui-même immortel » [1]. L'orgie dionysiaque se termine en d'infâmes débauches. Loin d'avoir atteint l'Infini libérateur par l'exaltation des sens, l'homme en sort amoindri. La route est donc mauvaise : le procédé trompeur. La pratique de l'ivresse sacrée ne donne de l'Infini qu'un dégradant fantôme. Elle ne s'obtient pas seulement par le vin et les boissons capiteuses, (bien que la culture de la vigne passât pour une révélation et que le culte de Dionysios ne fût qu'une ivresse sacrée) ; mais tout autant par les danses, le vertige et la musique. On vit se constituer un peu partout ces cortèges étranges d'aliénés mystiques, qui, au son des flûtes et des tambourins, se livraient jusqu'à épuisement à des courses vertigineuses, des farandoles interminables, des rondes tourbillonnantes, — qui, par contagion, entraînaient ceux qui en étaient les témoins. Les Corybantes parcoururent les montagnes, la torche à la main, et se mutilent dans l'accès de leur furie. Les Saliens sautent en procession, en frappant du glaive sur les boucliers sacrés. Les derviches pivotent sur eux-mêmes. D'autres illuminés dansent au son des sistres. Les Orphiques recourent au charme de la musique. Ils la considèrent, vu sa puissance enivrante, comme un présent des dieux, ou plutôt un larcin qui leur fut fait et qu'Orphée paya de sa vie. Elle est la langue des immortels, comme le vin est leur breuvage. Qui y goûte et s'en enivre se divinise en quelque sorte, et son extase est sacrée. Son corps reste sur terre, mais son esprit est manifestement ailleurs, car il a perdu et la perception et le souvenir des choses d'ici-bas.

Le second type d'extase se rencontre surtout au pays

1. 1re Olympique. — Comment ne pas penser à l'Adam de la Genèse? Lui aussi veut se diviniser (« *eritis sicut dii* », III, 5), et il pense que c'est en mangeant le fruit de l'arbre que Dieu s'est réservé, qu'il aura, lui aussi, l'omniscience. Le réveil, ce fut la révolte de l'animal et de ses turpitudes. Revenus à eux, les époux rougissent de leur nudité, — comme plus tard Noé, le second père du genre humain.

de l'opium. A l'ivresse exubérante est substituée ici l'ivresse soporifiante. Y eut-il aux pays du Levant quelque narcotique sacré à l'usage des extatiques? L'opium et le hachisch n'ont-ils joué aucun rôle dans les cultes de l'Orient? Aux érudits d'en décider. Quoi qu'il en soit, la vieille religion de l'Inde était un acheminement vers l'Infini par l'extinction volontaire de la pensée. Pour retourner à la source de l'être, il faut éteindre en soi la conscience, comme on souffle une flamme, (c'est le sens du mot nirvâna). Le premier moment de cette exstinction est le renoncement absolu : continence, abstinence, immobilité. L'autre, c'est la contension, qui arrête le courant mental. Quelques-uns s'absorbent en une pensée unique; d'autres fixent obstinément leur regard; d'autres enfin raidissent leurs membres jusqu'à la contracture... En tout celà, quoi de religieux? Rien, sinon le désir et l'illusion de quitter le monde phénoménal pour s'unir à l'Infini. Mais, comme on ne sait rien de cet Infini, on en vient à l'identifier avec le néant. C'est la doctrine de Bouddha.

C. Le *songe*. Que les rêves aient tenu une place importante dans la religion des anciens, le contraire serait surprenant. L'homme primitif pouvait-il s'expliquer ces visions, ces auditions, auxquelles ses sens n'ont point part, et qui le transportent dans un monde fantastique, autrement qu'en accordant à ce monde impalpable une réalité d'un degré supérieur, et en considérant le sommeil comme une introduction momentanée de l'homme dans le domaine mystérieux de la divinité? Les songes sont des messagers des dieux. Pour Homère, la chose est claire. (καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἔστιν)[1]. Le songe nous est envoyé par Jupiter. C'est un tableau tout fait qui envahit l'esprit.[2] Homère le personnifie et en fait une véritable créature. Jupiter, qui les a produits, tient les songes en réserve dans les enfers, et il les lance aux mortels quand il lui plait. Il a les songes véridiques

1. *Iliade*, I, 63.
2. Eschyle, *les Perses*, 52.

pour instruire les hommes, et les songes fallacieux pour les tromper. Les premiers s'échappent des enfers par la porte de corne ; les seconds, par la porte d'ivoire. [1] A l'appel de Jupiter, un songe funeste, (οὖλον Ὄνειρον), se présente pour recevoir ses ordres et s'envole vers Agamemnon afin de le berner. [2] Mais le rêve est loin d'être toujours clair ; il faut savoir l'interpréter et distinguer tout d'abord s'il est sincère ou mensonger. Il y aura donc une science des songes, (oneiro-politique), comme il en est une pour tous les présages. — Cela, dira-t-on peut-être, est de la magie et non pas du mysticisme. Sans doute ; mais voici un point de contact. Puisque l'état de rêve procure une visite des dieux, on le recherchera comme un moyen d'union religieuse, de commerce avec l'au-delà. On ira s'endormir dans le temple d'une divinité pour être favorisé d'un songe. Quelques uns surtout le désirent ardemment, ce sont les pauvres malades que nul médecin n'a pu guérir, et qui sont venus en pélerinage à Epidaure pour s'endormir dans le temple d'Asclépios, le souverain guérisseur. Ils ont couché dans sa demeure jusqu'à ce qu'un songe les eût visités. Les uns y ont entendu la révélation du remède ; d'autres se sont réveillés guéris. Les ex-voto qui ornent le temple ne l'attestent-ils pas ?

Pour conclure cet aperçu de la mystique païenne, nous dirons qu'elle présente les trois caractères suivants :

1° L'état mystique n'exige aucune condition morale : le plus parfait fripon peut en être favorisé. Elle est affaire de tempérament, d'entraînement et de procédé.

2° L'extase, qui est son terme, est recherchée pour elle-même ; elle est la fin suprême.

3° Cette extase est stérile, quand elle n'est pas dégradante. L'homme n'en revient ni plus instruit, ni meilleur.

Elle est donc bien la main humaine tendue follement dans le vide, pour n'en ramener que le néant.

1. *Odyssée*, XIX, 562-570 ; *Enéide*, VI, 894-898,
2 *Iliade*, II, 5.

*
**

On a dit de la philosophie grecque qu'elle était essentiellement rationaliste, que sa gloire était d'avoir laïcisé, en l'intellectualisant, le culte de la vérité. Ainsi exprimé, le jugement est trop exclusif. Issue du mysticisme, la spéculation grecque s'en sépara si peu qu'elle lui doit Platon, son plus grand penseur, et qu'après sa crise positiviste elle s'acheva, par un retour complet à son point de départ, aux mystères.

La méprise n'est pas moindre de réduire à la mythologie la religion grecque. La mythologie est, en réalité, un roman de physique, auquel les Grecs cessèrent bientôt de croire, alors que leur besoin religieux ne fit que s'exaspérer. Leur véritable religion, c'est dans les innombrables « mystères » qu'il la faut chercher : mystères d'Eleusis, de Cybèle, de Mithra. C'est par eux que l'âme grecque « s'initiait » au suprême secret de l'existence, et pensait percevoir un moment l'Au-delà, s'assurant par cette vue ou plutôt par cette survision, ἐποπτεία, la « métamorphose » de son être périssable en un être immortel, capable de l'Infini [1].

1. Remarquons que saint Paul s'adressant aux Grecs leur parlera à peine de leur mythologie, mais s'appuiera sur leur attachement passionné aux mystères. Il leur dit que le mystère païen est une mauvaise recette, une voie qui n'aboutit pas, que mourir avec Adonis pour ressusciter avec lui c'est demeurer encore dans le cercle de la nature périssable et n'étreindre point l'Infini. Il leur propose le mystère chrétien (*mysterium Christi*) qui est, lui aussi, une résurrection (*Jesum et resurrectionem annonciabat eis, Actes* 17-18) mais celle-là vraiment divinisante. Si, par l'initiation chrétienne, qui est le baptême, « nous mourons avec le Christ, nous avons foi de vivre aussi avec le Christ ». (*Rom.* 68). Et saint Paul poursuivant la révélation du mystère : « Voici, dit-il, le mystère que je vous annonce : tous, à la vérité nous ressusciterons, mais nous ne serons pas tous métamorphosés. (1 *Cor.* 15, 51.)

Aucune recette ne nous donne au cours de cette vie la possession de l'Infini. Les Grecs l'ont compris, et c'est pourquoi, aussi bien d'ailleurs que les Hébreux, ils en sont venus à croire à la résurrection, la plus forte de nos espérances. L'Infini ne peut être atteint qu'au-delà de la mort. Mais quelle mort en assurera la possession ? Les survies promises par le paganisme ne satisfont

Pendant son voyage en Egypte, Pythagore s'était fait initier aux mystères de Bacchus et d'Orphée, et avait puisé là une notion de l'Etre qui devait donner à sa pensée un tour mystique. « L'être par excellence, déclare-t-il, n'est ni perceptible, ni sujet à sensations, mais invisible, exempt de toute imperfection et purement intelligible [1] », c'est à dire uniquement susceptible d'une vue de l'esprit. Il est l'Unité absolue, la Monade des monades. Tous les êtres qui en procèdent rayonnent autour de Lui en un concert parfaitement harmonieux, car Il a disposé toutes choses selon un plan mathématique. Le sage doit se déshabituer du monde sensible pour pénétrer dans celui de l'esprit. L'exercice de la géométrie lui servant d'entraînement, il en viendra à contempler la richesse inépuisable et ineffable de l'Unité génératrice. Pour cela une discipline mentale est requise. Pythagore y pourvoit en constituant son école en une sorte de couvent : les postulants y observent un silence de 10 années; les profès s'y consacrent aux mathématiques, pour s'absorber progressivement dans la contemplation de l'Unité. La métaphysique de Platon est déjà là toute entière.

Si Platon est l'élève de Socrate par la dialectique, c'est aux Pythagoriciens, à Archytas et à Timée, qu'il est redevable, non seulement de sa science de géomètre, mais des principes de sa métaphysique. Pour lui aussi, le monde phénoménal n'est que l'ombre éphémère d'un monde intelligible. Ce ne sont donc pas nos sens, mais notre esprit qui perçoit l'Etre véritable. Les Idées éternelles ressemblent aux nombres de Pythagore : abstraites, universelles, elles constituent une immense logique découlant de l'Idée suprême qui est leur lieu ; nous sommes conviés à la contempler; ce sera notre éter-

pas le cœur humain. Que l'âme païenne s'initie donc au mystère du Christ, qu'elle s'agrège à son corps pour ressusciter, c'est tout l'argument de l'apôtre. Par cette promesse d'une résurrection dont il était lui-même un vivant témoignage, Paul venait assouvir son besoin profond, son désir du « Dieu inconnu. » (*Actes*, 17. 18)

1. Plutarque, *Vie de Numa* (t. I p. 150) VII. 8.

nelle béatitude. L'essayer et s'y préparer dès cette terre, voilà toute la sagesse.

Avec la Nouvelle Académie le retour au mysticisme est consommé. Plotin donne toute sa force à la métaphysique platonicienne. Au principe est l'Etre ineffable, de qui toute réalité procède par émanation. Son premier rayonnement est le monde des Idées ; le second celui de la matière. C'est dans ce dernier que nous naissons. Pour retourner à notre principe, qui est aussi notre fin, il nous faut d'abord quitter la matière par cet ensemble de renoncements qu'on nomme l'ascèse, dépasser ensuite le monde de nos idées et chercher à découvrir au-delà, en une vision du seul esprit, sorte d'intuition supérieure, ce qui ne peut tenir en aucune pensée ni s'exprimer par aucun mot. C'est l'extériorisation suprême du moi, c'est l'extase (ἔκ -στασις) qui réalise la simplification, le repos parfait, l'union (ἕνοσις) avec l'Infini, identique nous dit Plotin à l' « époptée », cette vision de la divinité dont on est favorisé dans le sanctuaire d'Eleusis [1].

Depuis le Christianisme, le mysticisme ne reparut guère dans la philosophie. Les rêveries de quelques illuminés de la Renaissance (Giordano Bruno, Jacob Boehme) ou du XVIII[e] siècle (Saint-Martin, Jacobi) ne sont que des réminiscences de l'antique ou des pastiches de la mystique chrétienne [2].

Toutefois la vie de plusieurs philosophes (et non des moindres) présente un phénomène qui a quelque analogie avec l'état mystique, je veux parler de l'inspiration.

1. *Ennéades VI*, 9, 11.

2. Le mysticisme de Malebranche et de Spinoza est surtout dans les mots. La « vision du Dieu » est une théorie de la connaissance qui fait de la perception sensible elle-même une communication de Dieu à notre esprit. La contemplation, « l'amour intellectuel de Dieu », que nous propose Spinoza n'est qu'une ardente curiosité. Son Dieu, d'ailleurs substance unique, nous est tellement immanent que, pour l'embrasser, nous n'avons pas à nous quitter, mais à nous développer. Le panthéisme n'aura jamais du mysticisme que l'apparence. Quant à Maine de Biran, le jour où il aboutit au mysticisme, c'est pour reconnaître explicitement et adopter le courant chrétien.

Une fois mûrie et achevée, la pensée du philosophe se présente en un système coordonné où la raison a disposé toutes choses ; elle se déroule alors en idées claires et en arguments ; mais sa découverte est bien différente. Socrate, le plus positif des esprits, était parfois, nous dit-on, perdu des heures entières en une rêverie où aucun raisonnement n'avait un cours apparent, mais où sa pensée mûrissait, et dont elle sortait achevée. Longtemps préparée en une période d'obscure incubation, l'invention est un jaillissement qui surprend celui même qui le produit. L'euréka d'Archimède fut une explosion. Mais parfois ce brusque passage de la pensée, de la région subconsciente à la zone lumineuse, est si déconcertant, si inattendu, qu'il apparaît comme une intervention du dehors, une parole intérieure, mais étrangère. Quand Saint Anselme découvrit l'argument ontologique, ce fut une sorte d'ivresse. La preuve, pressentie depuis longtemps, lui apparaissait tout à coup sous sa forme parfaite. Nul doute : c'est le ciel qui l'a révélée ! Descartes, dans sa solitude de Neubourg, éprouva le même phénomène. Ce fut soudain que l'idée maitresse de sa métaphysique surgit en sa conscience ; et il en fut si vivement frappé que, ne pouvant s'en attribuer la paternité, il la fit remonter à Dieu. Pascal eut sa nuit fameuse, où il découvrit ce « Dieu sensible au cœur » qui est le résumé de l'apologétique des *Pensées*. Enfin rappelons-nous qu'Auguste Comte attribuait les lumières de sa sociologie à l'inspiration de son Egérie, madame Clotilde de Vaux, qui hantait ses rêves ! Tant il est vrai que le positiviste le plus avéré a sa petite faiblesse pour le mystère !

En résumé, le mysticisme des philosophes n'est guère que nominal. Le phénomène d'invention intellectuelle est analogue à celui de l'invention artistique, (qui se nomme aussi inspiration), et il n'a rien que de très normal. Quant à l'effort suprême de la pensée philosophique, c'est improprement qu'on le nomme extase, car il n'est point une incursion au-delà de l'idée ; il est l'arrêt étonné devant l'inconnaissable, le sentiment de l'impuissance, ou l'illusion de l'aboutissement.

*
**

La mystique juive mériterait à elle seule une longue étude. Nous n'en dirons que quelques mots ; mais ils nous semblent nécessaires pour faire comprendre la mystique chrétienne qui en procédera, et pour écarter une objection assez fréquente.

Beaucoup, à la lecture de la Bible, se scandalisent d'y rencontrer des institutions et des procédés qu'on dirait empruntés aux idolâtres. N'a-t-on pas écrit un livre sur le « Paganisme des Hébreux [1] ». Mais le scandale ne résiste pas à un examen attentif. Qu'on trouve en Israel nombre d'usages qui sont communs à tout l'Orient, le fait est indéniable. Mais ce qu'il importe de noter, c'est qu'ils n'ont pas chez lui la portée et la signification qu'ils ont gardées chez ses voisins. Le même rite qui est idôlatre chez l'étranger prend ici un sens moral. Or c'est l'esprit, et non le geste, qu'il faut juger. D'autre part, comment n'être pas frappé de la vitalité unique qui sans cesse épure et transforme le culte israélite ? A ses débuts, il est encombré de mille pratiques naturalistes ; mais on les voit se détacher peu à peu comme un sédiment, éliminées par l'élaboration continue du « culte en esprit ». Toute l'histoire religieuse d'Israel tient en ce mot : lutte et victoire de l'esprit sur la matière. Nous ne sommes nullement choqués de rencontrer à l'origine de la vocation d'Israel des procédés de purification, d'incantation, de divination, qui rappellent la magie païenne. Ce qui nous frappe, c'est de voir, là seulement, ces usages disparaître progressivement au point d'être un jour condamnés, — preuve péremptoire qu'ils étaient si peu essentiels à la foi judaïque que celle-ci s'en est dégagée comme de parasites. « Qu'il ne se trouve chez toi, Israel, personne qui purifie son fils ou sa fille en les faisant passer par le feu, ou qui consulte les devins, ou qui observe les songes et les augu-

1. Ferrier, Le *Paganisme des Hébreux* (1884).

res, ou qui jette le mauvais sort, recoure aux incantations, interroge les ventriloques, les sorciers, on demande la vérité aux morts [1] ».

La mystique juive suivra, elle aussi, cette loi de progrès. A ses débuts, on la distingue à peine des mystiques environnantes. Mais on la voit évoluer et se spiritualiser, alors que les autres demeurent immobiles, sans qu'aucun souffle ne les soulève.

Dans la mystique juive nous examinerons les deux points principaux: l'inspiration prophétique et la prière.

A. Le *prophète* est l'organe de Dieu. Mais on en disait autant du devin. La différence est dans leur mission. Le devin est l'homme que l'on consulte sur l'avenir matériel. Il possède l'art de le découvrir dans la lecture des songes, des entrailles, des mouvements des astres, des jeux de lumière. C'est un pur magicien. Son rôle n'a rien de moral. La mission du prophète, au contraire, est éminemment morale : il perfectionne l'idéal religieux d'Israel. Le reste lui est étranger. Ce n'est pas à dire toutefois que le prophétisme ait été d'une nouveauté absolue, et que rien ne l'ait préparé. Tout au contraire, l'organe préexistait ; mais la fonction va peu à peu se transformer. Le prophétisme, en réalité, appartient à tout l'Orient ; et ce n'est que progressivement qu'il s'est spiritualisé en Israel. Toutes les divinités sémitiques avaient leurs interprètes attitrés, que l'on consultait sur l'avenir, — le secret des dieux. Or la Bible nous laisse entendre qu'aux origines le même usage régnait en Israel. Saül va consulter « l'homme de Iao » sur le sort de ses ânesses; et le rédacteur ajoute cette glose : « Autrefois en Israel celui qui allait consulter Iao disait : Venez, allons au voyant ; car celui qui s'appelle aujourd'hui nabi était alors appelé voyant [2] ». Jusqu'à la période des Rois, en effet, le Mosaïsme eut assez de se maintenir par une lutte sans trêve contre le Baalisme chananéen ; le temps n'était pas venu pour lui

1. *Deutéronome* XVIII, 10-11.
2. I. *Reg.* IX-9.

de se perfectionner lui-même. Le prophétisme véritable, celui dont les oracles sont des révélations morales, date du règne de David. Samuel est le premier prophète qui, parlant au nom de Dieu, apparaît comme un directeur de conscience et un guide religieux.

Le voyant est l'homme « inspiré », celui que Dieu possède « dès sa naissance », ou qu'il favorise occasionnellement d'une vision de l'au-delà. Un tel homme se distingue nécessairement des autres par son genre de vie. Il apparaît primitivement sous deux types : l'ermite et le cénobite. Le premier est retiré sur la montagne, affecté au service du haut-lieu. Mais peu à peu il forme des disciples, des « fils de prophètes », qui se groupent en communautés et mènent une vie religieuse collective. Ils ont leurs processions rituelles, où l'enthousiasme divin les envahit. Saül rencontre à Gabaa le cortège des prophètes et se sent entraîné dans leur danse. « Quand tu seras entré dans la ville, lui avait prédit Samuel, tu rencontreras une troupe de prophètes, (gregem prophetarum), descendant du haut-lieu : la lyre, le tympan, la flûte, la trompe les précéderont, puis viendront les prophètes qui prophétiseront. L'esprit de Iao se jettera sur toi, tu prophétiseras avec eux, tu seras transformé en un autre homme [1] ». La prédiction se réalisa. Cette possession de Saül, la Bible l'explique en des termes caractéristiques : « Iao lui enlève son cœur pour lui en donner un autre [2] ». La même contagion prophétique s'empara à nouveau de Saül en une circonstance mémorable. Apprenant que David s'est retiré à Najoth, près de Ramatha, où Samuel a groupé une communauté de prophètes, il envoie des gens armés pour s'en saisir. « Mais ceux-ci, rencontrant une troupe de prophètes en train de prophétiser, et Samuel au milieu d'eux, l'Esprit de Iao tomba sur eux, et ils se mirent eux-mêmes à prophétiser. A cette nouvelle, Saül envoya d'autres émissaires : eux aussi se mirent à prophétiser. Il en envoya

1. I. *Reg.* X. 5.
2. *Id.* 8.

pour la troisième fois, qui firent de même. Entrant alors en colère, Saül partit en personne pour Ramatha. Il vint jusqu'à la grande citerne qui est à Socho, et il demanda : Où sont Samuel et David ? On lui répondit : à Najoth, de Ramatha. Il y alla donc. Mais l'Esprit de Iao se saisit de lui à son tour, et il se mit *à danser* sur la route, et à prophétiser jusqu'à ce qu'il arrivât à Najoth de Ramatha. Là, il se dépouilla lui-même de ses vêtements, et se mit à prophétiser de concert avec les autres en présence de Samuel. Finalement étant *tombé à terre*, il y demeura nu un jour et une nuit. [1] » Il semble bien que David, qui se réfugia fréquemment dans la communauté de Ramatha, y fut élève de Samuel, et qu'il y apprit à prophétiser lui-même en s'accompagnant de la harpe. Son entrée à Jérusalem, pour l'installation de l'arche, ressemble beaucoup à une procession prophétique. « Tout Israel conduisait donc l'arche de l'alliance de Iao avec des transports de joie, au son des trompettes, des flûtes, des hautbois, des tymbales, des guitares. Lorsque l'arche arriva à la ville de David, Michol, fille de Saül, vit le roi David qui *sautait et dansait*, et elle le méprisa dans son cœur [2] ».

Qu'est-ce donc que cet état prophétique ? C'est une possession mystique, enivrant le cœur d'un enthousiasme délirant. Le mot nabi, que l'on a traduit par prophète, signifie étymologiquement « celui qui pousse le rugissement du lion ». Cette possession est le plus souvent un ravissement de joie ; mais elle peut être aussi un délire funeste. Iao peut, en effet, jeter sur l'homme son esprit bon ou son esprit mauvais. C'est ce dernier qui par deux fois s'empara de Saül. « Le lendemain l'*esprit mauvais* de Iao s'empara de Saül, qui se mit à prophétiser au milieu de son palais. David jouait de la harpe, comme il faisait tous les jours. Saül, qui tenait sa lance à la main, la poussa pour transpercer David contre la

1. I. *Reg.* XIX, 20-25.
2. I. *Paralip.* XV. 28-29.

muraille. Mais David para le coup à deux reprises [1] ». La même scène se renouvela quelque temps après ; et la Bible l'explique encore dans les mêmes termes : « l'*esprit mauvais* de Iao se saisit de Saül [2] ».

Que nous sommes loin, semble-t-il, des oracles si lumineux des grands prophètes ! Ces scènes de possession nous font trop penser aux délires païens. Mais qu'on y prenne garde. Ces danseurs, ces possédés d'Israel sont vraiment des « hommes de Dieu » ; leur enseignement est parfaitement sensé, leur action surtout et leur influence sont éminemment morales. Ces mêmes hommes, qui ont initié David au chant sacré et l'ont entraîné dans leurs rondes, seront les seuls à se dresser devant lui pour lui reprocher son adultère, et à contraindre Achab à rendre justice à Naboth. Ils sont l'organe de la conscience juive. Est-il vrai d'ailleurs que leurs danses aient été, comme on l'a dit, des convulsions de frénétiques? Il est bien difficile de l'admettre quand on songe à l'œuvre de David. Le roi-prophète, en centralisant le culte, y apporta la liturgie que les prophètes observaient autour des hauts-lieux. Or que voyons-nous au Temple ? Une musique que nul peuple n'égala, des danses régularisées en un cérémonial plein de décence, et des chants de joie qui n'ont rien des cris des bacchantes, puisqu'ils sont devenus ces psaumes dont se nourrit aujourd'hui encore toute âme religieuse.

Quand le temple fut construit, la forme primitive du prophétisme disparut peu à peu avec les hauts-lieux. Le culte de Iao se centralisa dans les sanctuaires de Jérusalem et de Sichem, sa rivale. Les congrégations des prophètes se transformèrent en communautés d'ascètes : Réchabites, Esséniens... L'inspiration revêtit alors une forme nouvelle, purement oraculaire. L'esprit de Iao ne s'empara plus de l'organisme pour l'agiter, mais de l'intelligence pour l'illuminer. — Parmi les nouveaux

1. I. *Reg.* XVIII. 10-11.
2. *id.* XIX, 9.

organes de Iao, quelques-uns sont des « fils de prophètes », c'est-à-dire sortent des antiques couvents ; mais d'autres, (et non les moindres), appartiennent à la vie laïque. C'est que « l'esprit souffle où il veut » ; [1] et le peuple de Jérusalem le disait lui-même en voyant Saül vibrer malgré lui sous la puissance mystique : « Quel est le père des prophètes, si ce n'est Dieu? » [2]

Comment donc caractériser cette forme nouvelle de l'inspiration? Deux textes de la Bible nous l'indiqueront : l'un est tiré du livre des Nombres ; l'autre, des oracles de Joël. Le premier établit la différence entre le prophétisme et la loi; celle-ci personnifiée par Moïse, l'autre, par Aaron. La loi est immuable, intangible ; le prophétisme n'en pourra être que le commentaire, le développement. Aussi y a-t-il une grande différence entre la façon dont le décalogue fut révélé à Moïse et celle dont les prophètes reçoivent leurs oracles. « S'il se trouve parmi vous un prophète de Iao, c'est dans une vision que je lui apparaîtrai, ou bien c'est dans un songe que je lui parlerai. Mais il n'en fut pas ainsi de Moïse, mon serviteur, que j'ai trouvé le plus fidèle de tout mon peuple. C'est bouche à bouche que je lui parle ; et c'est ouvertement, et non *par image ou figure*, qu'il voit Iao » [3]. Voici l'autre texte. Pour annoncer que Iao reviendra vers son peuple et qu'il le réjouira de nouveau de sa présence, le prophète Joel s'exprime ainsi : « Je répandrai mon esprit sur toute chair : vos fils et vos filles prophétiseront ; vos vieillards songeront des *songes* et vos jeunes gens verront des *visions* » [4]. La vision et le songe sont donnés comme les deux procédés de l'inspiration prophétique Et même ils ne diffèrent l'un de l'autre qu'en un détail : la vision proprement dite saisit l'homme tout éveillé, le songe est une vision du sommeil.

Tenter une psychologie de l'inspiration prophétique

1. *Jean* III, 8.
2. I. *Reg.* X, 12.
3. *Nomb.* XII, 6-8.
4. *Joel.* II. 28.

est bien téméraire, car les documents sont trop pauvres, les expressions par lesquelles les prophètes ont parlé de leur état sont trop vagues et trop imagées pour permettre une description autorisée. Cependant une distinction capitale nous fera connaître le procédé essentiel. Dans tout oracle, en effet, nous devons soigneusement distinguer le fond et la forme. Le fond, c'est le but, c'est l'enseignement moral, l'ordre de menacer ou de consoler. La forme c'est l'image, le style, la mise en scène, ce que la Bible appelle : « *per aenigmata et figuras* ». Or, ce dernier élément, c'est l'imagination du prophète qui le fournit, tandis que l'injonction, la pensée maîtresse, (ce qui est l'essence de la révélation), jaillit du fond de la conscience sous la poussée divine. Le sens de toute prophétie est un avertissement moral : le reste n'en est que le revêtement. L'indication religieuse est un mouvement du Dieu intérieur, l'expression est de provenance humaine. — L'inspiration prophétique a donc quelque analogie avec l'invention philosophique. L'oracle est une « super-pensée » du saint, comme la découverte est une « super-pensée » du savant. Mais, alors que cette dernière est tout intellectuelle et qu'elle s'explique par un travail subconscient d'organisation du savoir, la clarté nouvelle qui jaillit dans la conscience du prophète est une exigence dont il ne se sent pas l'auteur et qui le presse impérieusement comme un devoir.

L'illusion est donc possible ici. En face du prophétisme véridique peut se produire un faux prophétisme. C'est pourquoi la Bible le dénonce et donne le moyen de le démasquer. Plus dangereux que les idolâtres sont les faux prophètes, car c'est au nom de Iao qu'ils séduisent Israël. Aussi doivent-ils être impitoyablement lapidés [1]. Ils sont donc des imposteurs? Sans doute. Mais dans quelle mesure? Ce n'est pas toujours à leur escient qu'ils trompent le peuple, ils sont parfois les premières victimes de l'illusion. Ils ont attribué à « l'esprit bon »

1. *Deut.* XIII, 10.

un songe ou un tableau qui procédaient de « l'esprit mauvais ». Saül ne fut-il pas saisi par l'un et par l'autre ? Si l'on professe que tout songe vient de Iao, qu'on reconnaisse qu'il en envoie de véridiques et de mensongers. « Si un prophète se trouve et donne un faux oracle, *c'est moi*, Iao, *qui l'ai trompé* ; mais j'étendrai la main et je l'exterminerai du milieu de mon peuple [1] ». Un récit curieux du livre des Rois illustre cette interprétation. L'impie Achab a mérité sa perte. Il doit mourir. Pour cela, il va sottement ajouter foi aux promesses de ses prophètes, qui sont ainsi, à leur insu, les instruments de la justice divine. La scène que décrit Michée se passe au ciel, devant le trône même de Iao, qu'entoure son armée d'esprits. « Iao dit : Qui séduira Achab, le roi d'Israel, pour le persuader de monter à Jérusalem, afin qu'il tombe à Ramoth de Galaad ? Chacun des esprits propose une chose différente. Un esprit alors s'avança et, se tenant devant Iao, lui dit : C'est moi qui le tromperai. — Et comment, repartit Iao? — J'irai, répondit-il, et je serai un *esprit menteur* dans la bouche de tous ses prophètes. — Iao lui dit : Tu le séduiras et tu le convaincras. Va, et fais comme tu l'as dit [2]. » Telle est l'explication de Michée. Celle de Jérémie est un peu différente. Il ne dit pas que c'est Iao qui a trompé le prophète ; mais que c'est Baal qui l'a inspiré, ou plus simplement, que le prophète a pris ses propres pensées pour les paroles de Iao. « C'est faussement qu'ils prophétisent en mon nom, car *je ne leur ai donné aucun message* » [3]. — « Parmi les prophètes de Samarie j'ai vu l'extravagance, il *prophétisaient en Baal*, et trompaient ainsi mon peuple d'Israel. Quant aux prophètes de Jérusalem, ils m'ont apparu comme des adultères, engagés dans la voie du mensonge... C'est par les prophètes de Jérusalem que la souillure s'est répandue sur toute la terre. Voici donc ce que dit Iao des armées : n'écoutez pas les paroles des prophètes,

1. *Ezéch.* XIV, 9
2. III. *Reg.* XXII, 20-23.
3. *Jérém.* XXIX, 9.

qui vous prophétisent pour vous séduire. C'est *la vision de leur cœur* qu'ils vous disent et non la parole qui serait sortie de ma bouche... Je ne les avais pas envoyés, et c'est d'eux-mêmes qu'ils sont partis ; je ne leur ai point parlé, et c'est d'eux-mêmes qu'ils se sont mis à prophétiser[1] ». Cette interprétation est celle qu'adopte le Deutéronome. « Le prophète qui, corrompu par son orgueil, aura voulu rendre en mon nom un oracle que je ne lui ai pas ordonné, ou qui parlera au nom des dieux étrangers, qu'il soit mis à mort »[2].

Toutefois le problème pratique reste le même : comment discerner l'esprit? Que ce soit Iao qui envoie le songe illusoire, que ce soit Baal qui l'inspire, ou que le prophète lui-même l'imagine, comment le reconnaître? Réclamera-t-on du prophète un prodige en témoignage de sa mission, comme Isaïe en accorda à Achaz et à Ezéchias?[3] Mais les faux prophètes eux-mêmes accomplissent des prodiges ![4] Que reste-il, sinon d'attendre que l'événement démente ou justifie la prédiction ? « Que si vous vous demandez à vous-mêmes : comment discerner l'oracle qui ne vient pas de Iao ? voici le signe que vous aurez. Si ce que le prophète a prédit au nom de Iao ne se réalise pas, ce n'est pas Iao qui aura parlé, mais le prophète aura *imaginé son oracle dans l'enflure de son propre esprit* »[5]. Et ce dernier signe n'est pas encore suffisant. Le faux prophète peut avoir, par hasard, anoncé la vérité ; son oracle peut être assez ambigu pour se prêter après coup à toutes les interprétations. Il ne reste finalement qu'un critérium : l'orthodoxie du prophète. Quiconque parle contre la loi de Iao ne parle pas au nom de Iao, fit-il les plus grands prodiges, La preuve de sa mission, c'est qu'il est le commentateur fidèle de Moïse et l'héritier authentique de son esprit. « Si parmi vous s'élève un prophète, ou un homme qui

1. *Jérém.* XXIII, 13-21.
2. *Deut.* XVIII, 20.
3. *Isaie* VII, 11 ; XXXVIII, 8.
4. *Jérém* XXIII, 32.
5. *Deut.* XVIII, 22.

ait des songes, et vous promette comme signe de sa mission au signe merveilleux, — *lors même que ce signe qu'il a prédit viendrait à se réaliser*, s'il vous dit en même temps : Allons, Israel, suivons les dieux qui te sont inconnus, et servons-les ! N'écoute pas les paroles de ce prophète ou de ce diseur de songes » [1]. Ce n'est point, en effet, l'œil de la chair qui discerne l'esprit, c'est la conscience.

Et voilà qui nous révèle l'intime du prophète juif, ce qui le distingue radicalement du devin. L'un et l'autre, sans doute, sont interrogés sur l'avenir ; et c'est bien sur l'avenir que portent apparemment leurs réponses. Mais combien différent entre eux les objets de leur recherches ! Qu'arrivera-t-il demain ? Qui gagnera la bataille ? Ce remède me guérira-t-il ? Telles sont les questions qu'on pose au devin. Elles n'ont été trait qu'à l'avenir matériel ; et les faits suffisent à vérifier la réponse. Mais au prophète on demande une seule chose : vivrons-nous mieux à suivre les divers préceptes de Iao qu'à nous abandonner aux dieux étrangers ? Et, sous milles formes différentes, la réponse de tous les prophètes est identique : « Si tu fais alliance avec les dieux étrangers, tu périras avec eux, car ils sont des « néants ». Si tu restes fidèle à Iao, ou si tu reviens à Lui, tu auras l'empire du monde. Bien plus, si tu t'attiédis dans son culte, il te retirera ses faveurs ; si tu progresses en son amour, il te comblera de félicité. » On le voit, sous des images matérielles, l'objet de la promesse est tout moral ; et morales surtout sont les conditions de sa réalisation. La prédiction des prophètes ne s'émiette pas, comme celle des devins, en mille prédictions de détail, n'ayant entre elles aucun lien ; elle est une perspective unique qui, de Moïse à Jésus, n'a fait que se spiritualiser et se préciser. C'est à propos d'elle que chaque prophète vient parler à son tour, pour en hâter la préparation morale : exhortation, menace, consolation, selon les temps. Ce serait se méprendre gravement et

1. *Deut.* XIII, 1-3 ;

rabaisser l'oracle du prophète à celui du devin que de vouloir que chacune de ses paroles révélât un détail matériel de l'avenir, comme si le prophète avait eu ce rôle de magicien, de contempler en esprit un tableau tout fait de l'avenir pour en noter successivement jusqu'aux moindres particularités. La conception est enfantine et elle expose à d'insurmontables difficultés. Quel homme de bon sens refuserait de reconnaître l'Evangile comme le « royaume attendu » parce qu'on ne lui montrerait pas la vallée comblée, la montagne abaissée, les lions paissant avec les agneaux [1] ? ou qui refuserait de reconnaître Jésus pour le Messie parce qu'il ne fut pas lépreux et qu'on n'a pas compté ses os? Pourquoi faut-il que certains esprits aient tendance à réduire à de telles puérilités l'argument prophétique ? Non, c'est encore « *per aenigmata et figuras* » que les prophètes ont présenté et dépeint la récompense et l'ère du salut. Exiger du christianisme qu'on retrouve en lui les moindres particularités des oracles, c'est violenter la prophétie même, car c'est faire porter sur la lettre une affirmation qui ne portait que sur l'esprit. Les premières querelles des juifs et des chrétiens sur l'application des versets et des mots ont fait voir l'inanité d'une conception mécaniste, qui fausse la pensée même du prophète, et n'a plus rien de religieux, puisqu'elle n'exige aucune condition morale chez celui qui doit en vérifier l'accomplissement. Réduite aux détails, la prophétie déconcerte ; elle aboutit à ces « pieuses » falsifications et à ces inventions grotesques qui sont l'apologétique des évangiles apocryphes. Mais, considérée en son fond, elle est lumineuse. Jamais espérance n'a été si pleinement réalisée ; jamais désir ne fut mieux satisfait, jamais attente ne fut plus apaisée. « Nombreux sont les rois et les prophètes qui ont désiré voir ce que vous voyez, et entendu ce que vous entendez [1]. »

B. C'est un autre élément du prophétisme que nous allons retrouver dans la *prière juive*. L'inspiré ne se

1. *Luc*, X, 24.

contente pas de raconter froidement la vision ou la parole formées en son cœur ; il chante encore l'ivresse de sa possession. A côté des oracles sont les psaumes. Les uns et les autres découvrent Dieu : les premiers par l'avant goût de ses promesses; les seconds, par les effets actuels de sa présence dans le cœur du fidèle. L'ancien « nabi » tressaillait sous l'action de Iao, sans pouvoir énoncer autrement que par des exclamations ses transports. Plus maître de lui, la psalmiste dira son allégresse et racontera le Dieu intérieur. — C'est un autre aspect de l'âme mystique qui s'ouvre à nous, peut-être le plus original et le plus caractéristique. Le psaume juif est vraiment sans analogue. Les cultes de Bel et d'Assur comportaient, sans doute, des hymnes qui rappellent les « Allels » du psautier; mais les chants de triomphe ne sont qu'un court chapitre du recueil des prières de la « communauté ». La piété juive est plus intime. Son lyrisme n'est pas impersonnel : elle chante ses craintes, ses remords, ses espoirs, son ivresse. Le livre des Psaumes est déjà le Poème Mystique, le dialogue entre l'âme et Dieu.

Comment la Grèce aurait-elle connue une telle littérature ? Que dire aux divinités de l'Olympe, si absorbées dans leur béatitude qu'elles n'ont aucun souci des affaires des hommes? Que dire à cet « Acte pur », à ce Grand Tout, dont on ne sait pas s'il nous connait? La conversation entre l'homme et une telle divinité ne se peut soutenir. La religion gréco-latine se réduit à des formules banales d'adoration, accompagnant un code de prescriptions rituelles. Aussi la définissait-on « la science du service des dieux » [1]. Sans doute, Moloch et Baal n'étaient pas des inconnus pour leurs adorateurs ; mais que dire à ces monstres altérés de sang ? sinon les flatter des titres les plus pompeux, répandre l'injure sur leurs ennemis, et leur promettre une proie toujours plus riche ? Le psaume baalique n'est qu'une litanie d'adulations, dictée par la crainte et l'intérêt.

1. Plutarque, *Paul-Emile*.

Combien Iao diffère de ces monstres odieux! Dieu du décalogue, inspirateur des prophètes, combien son caractère l'emporte-t-il sur les dieux d'alentour! Il demande la miséricorde, la justice, la chasteté : les idoles ordonnent le sang et la prostitution. Aussi est-on heureux de servir Iao, tandis qu'on tremble au service des autres. Le Dieu d'Israel est le dieu du cœur. Ce n'est pas assez de dire qu'il est un dieu éminemment personnel, il est le Dieu intime, le Dieu intérieur qui « fait ses délices d'être au milieu des hommes » [1]. Israel le craint; mais il l'aime davantage. « C'est qu'il n'est pas de nation, si grande fut-elle, qui ait des dieux aussi proches d'elle que notre Iao est proche de toutes nos prières » [2]. Il est le père invisible, mais toujours présent. Il parle à son peuple par ses prophètes; et son peuple lui répond par les psaumes, élans d'amour et de confiance : « Goûtez et voyez combien Iao est *doux* ! Heureux l'homme qui a mis en Lui son espoir » [3]. — « Iao est mon berger; et rien ne me manquera dans le paturage où Il m'a conduit. C'est près d'une eau reposante qu'Il m'a mené; et il a restauré mon âme épuisée. Il m'a guidé dans les chemins de la justice ou règne son nom. Marcherais-je au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrais aucuns maux, car tu es avec moi. Ta crosse et ta houlette sont ma sûreté. Tu m'as préparé un festin à la face de mes persécuteurs. Tu as parfumé d'huile ma chevelure. Oh! ce *calice enivrant*, qu'il est admirable! Ta *bonté* sera avec moi tous les jours de ma vie; et j'habiterai dans la maison de Iao pour des jours interminables! » [4] — « Les enfants des hommes *se blottissent sous tes ailes*, et espérent en Toi. Ils s'enivrent de l'abondance de ta maison, et tu les abreuveras au torrent de tes *délices*. Car c'est en Toi qu'est la Source de Vie, et c'est dans ta clarté que nous trouverons la Lumière » [5]. — « Comme

1. *Prov.* VIII, 31.
2. *Deut.* IV, 7.
3. *Psaumes*, XXXIII, 9.
4. *id.* XXII.
5. *id.* XXXV. 8-10.

le cerf altéré soupire après l'eau des fontaines, ainsi mon âme, ô Iao, soupire après toi. Mon cœur a soif de Iao, dieu de puissance et de vie. Quand arriverai-je et me trouverai-je devant la face de Iao? » [1] Voilà l'appel qui retentit dans tous les psaumes. Mais il n'est nulle part plus pressant que dans le Cantique des Cantiques, le poème mystique par excellence. C'est sous la forme d'un chant nuptial que l'âme juive exhale son désir de son Dieu. et l'ivresse de sa possession. Iao n'est pas seulement le Père ; il est l'époux sacré, le Bien-Aimé, celui qui prend le cœur et l'inonde de sa délicieuse présence. « *Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia* » [2]. — Quelle religion osa jamais instituer entre l'homme et Dieu une telle intimité? C'est l'union la plus absolue qui lui est proposée; union divinisante, qui n'est plus cherchée par l'excitation des sens, ni par l'évanouissement décevant de la pensée, mais qui se prépare par le culte de la justice et de la miséricorde, et s'obtient par un élan total vers la source suprême de la Bonté. Cette nouvelle ivresse n'est plus la défaillance devant l'Infini, mais le ravissement dans l'amour ; et voilà résumée d'un mot la mystique judéo-chrétienne.

*
* *

Mais le christianisme apportait à la mystique juive un enrichissement et une précision considérables. Alors que le psalmiste s'adresse directement à Iao invisible en lui demandant de hâter la « visite » promise, et que le Messie annoncé ne lui apparait que sous des formes encore indécises, — le chrétien connait le « Médiateur », le « Dieu humanisé pour diviniser l'homme » ; il a vu ses traits, entendu ses paroles, mangé son pain, contemplé son martyre. L'Epoux mystique n'est plus le sauveur mystérieux qu'on attend ; il est le « fils de l'ou-

1. *Ps.* XLI, 2-3.
2. *Cant.* VI, 2.

vrier », qui « a habité parmi nous ». Le Bien-Aimé est un ami qui a revêtu notre misère et nous a permis d'adorer Dieu sous des « espèces » totalement et réellement humaines. Bref, la personne de Jésus est devenue le centre de la piété. Qu'on lise la théologie paulinienne ou johannique, la doctrine est identique : la religion est résumée désormais dans le « mystère de Jésus ». — Il est, dit Saint Jean, la Voie, la Vérité et la Vie. Il est la Source d'où jaillit la vie éternelle et qui nous invite à nous désaltérer. Il est « la viande qui donne l'immortalité », le vin de l'éternelle ivresse ; le canal par lequel la vie du Père descend jusqu'à nous, et par lequel nos prières remontent au Père. Il est l'Epoux sacré qui sera à jamais le partage des vierges... Saint Paul dit les mêmes choses en des termes différents. Jésus est le restaurateur de la Vie. Quiconque veut vivre doit donc « s'ensevelir avec le Christ pour ressusciter avec Lui », mourir au « vieil homme » pour renaître en une « créature nouvelle », qui est « revêtue d'immortalité ». Le Christ étant la vie du chrétien, « mourir lui est un gain ». Sans doute, dès ici-bas, le Christ possède le fidèle ; mais la possession complète demande la dissolution de « ce corps de mort ». Aussi l'ardent désir du chrétien est-il de voir tomber son corps, pour être à jamais au Christ : « *dissolvi et esse cum Christo* » — Ce Christ de l'histoire, Paul ne l'a jamais vu ; mais quelques-uns ont pu contempler son visage terrestre ; et l'on sait qu'il reviendra bientôt en juge et triomphateur. Il est tout près. Et même Il est déjà présent. Il est au milieu des siens, dans l'eau qui les régénère, dans le pain qui nourrit leurs âmes, dans l'esprit qui les ravit. Toute l'ardeur du désir se porte donc sur Lui ; c'est Lui qu'on veut étreindre, à Lui qu'on veut s'incorporer, pour communier par Lui et en Lui à la sève du Père. C'est par la voie sensible du Jésus de l'Evangile qu'on accède au Dieu invisible ; c'est en se baignant dans son eau mystérieuse qu'on opère en soi la métamorphose, la « seconde naissance » ; c'est en buvant son sang mystique qu'on s'emplit de l'ineffable divinité.

De la mystique chrétienne, le grand promoteur fut Saint Paul. Dire qu'il aima passionnément le Christ n'est pas assez ; il en fut littéralement envahi et possédé. Sur le chemin de Damas, le Christ un jour l'a terrassé. Vaincu, Paul ne « regimba plus contre l'aiguillon » ; il se livra totalement à son vainqueur, s'intitulant désormais son esclave, *servus Christi*. Jamais possession ne fut plus complète. Abandonnant toute résistance, il se laisse absorber par le Christ. « Je vis, mais à vrai dire ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». On croirait que, pour attester sa résurrection, le crucifié se fût à nouveau incarné en son ancien persécuteur. Il l'inspire, l'anime, le meut, sans que Paul manifeste la moindre hésitation. C'est que Paul a senti l'ardeur de l'amour du Christ. « Qui donc nous séparera de l'amour du Christ? L'affliction? L'angoisse? La faim? La nudité? Le péril? La persécution? Le glaive? Non, rien ne nous enlèvera à son amour »[1]. Il est si enivrant que les forces humaines ne le peuvent contenir. Paul un jour l'expérimenta. « Je connais un homme appartenant au Christ, qui, il y a quatorze ans, (fût-ce dans son corps, ou en quittant son corps? je l'ignore, mais Dieu le sait) fut *ravi jusqu'au troisième ciel*... et qui, ravi au paradis, y entendit des *paroles ineffables que l'homme ne peut prononcer* »[2]. L'extase reprenait Paul quand il prêchait son Christ. Le jour où il évangélisa la synagogue de Corinthe, il était totalement sous l'empire de l'Esprit. « Pour moi, mes frères, quand je suis allé vers vous, je ne suis pas venu recherchant l'éloquence ou le savoir humain pour vous porter le témoignage de Jésus. Je vous ai déclaré ne rien connaître, sinon Jésus, et Jésus crucifié. Et moi-même je fus *dans un état de faiblesse, de crainte et de grand tremblement* au milieu de vous. Ma parole et ma prédication ne s'appuyaient pas sur les mots persuasifs de la sagesse humaine, mais sur l'*effet sensible de l'Esprit et de sa puissance*, pour que votre

1. *Rom.* VIII, 35.
2. II. *Cor.* XII, 2-4.

foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Sans doute, c'est bien la sagesse que nous enseignons aux parfaits ; mais ce n'est pas la sagesse de ce monde, ni celle des seigneurs de ce monde, qui s'écroule. Celle que nous annonçons dans notre *mystère*, c'est la sagesse de Dieu, qui est cachée à l'homme, mais qu'avant tous les siècles il avait prédestinée à notre gloire. Celle-là, aucun des chefs de ce monde ne l'a connue, sinon ils n'auraient pas crucifié le seigneur de la gloire. Mais il était écrit que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu avait préparé à ceux qui l'aiment. Quant à nous, Dieu nous l'a révélé, au moyen de son Esprit. Car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. De même, en effet, que nul ne sait ce qui se passe en un homme, sinon l'esprit qui est en cet homme ; de même, ce qui est en Dieu, nul ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu. Or nous, l'esprit que nous avons reçu n'est pas l'esprit du monde, mais l'Esprit qui procède de Dieu, afin que nous connussions les dons que Dieu nous a faits. Et nous en parlons, non pas avec les paroles savantes de la sagesse humaine, mais *en suivant l'Esprit, employant des moyens spirituels pour des opérations spirituelles.* »[1].

Ce que Paul obtient de ses auditeurs, c'est moins une persuasion qu'une conversion du cœur, les livrant, eux aussi, à la puissance de l'Esprit. « Entendant ces paroles, ils se firent baptiser au nom de Jésus, et quand Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit-Saint descendit sur eux, et ils se mirent à *parler en langues* et à *prophétiser*. Ils étaient douze environ »[2]. L'imposition des mains n'est pas toujours nécessaire, ni même le baptême. C'est quand il lui plaît que l'Esprit envahit le converti. La possession n'est pas le privilège ni des circoncis, ni des baptisés. Saint Pierre dut s'en convaincre un jour. « Comme Pierre parlait encore, l'Esprit Saint

1. I. *Cor.* II, 1-13.
2. *Actes*, XIV, 5-7.

tomba sur tous ceux qui l'écoutaient. Les fidèles du groupe des circoncis, qui l'accompagnaient, furent stupéfaits de ce que le don de l'Esprit Saint s'était répandu sur les Gentils, car ils les entendaient *parler en langues* et *louer Dieu*. Mais Pierre leur répondit : Peut-on refuser l'eau et ne pas baptiser ceux qui ont reçu l'Esprit Saint autant que nous? Et il ordonna qu'on les baptisât au nom du Seigneur Jésus Christ[1]. »

Ce n'était donc pas seulement une réforme intérieure que produisait l'évangélisation des Apôtres ; c'était une possession mystique indiscutable et presque générale. Les croyants, régénérés par le baptême, ne l'étaient pas seulement de l'eau, mais (le remarque le livre des Actes) « de l'eau et de l'Esprit »[2] ; et c'est par là qu'ils apparaissent, aux regards même des païens, comme des « hommes nouveaux », des transformés, déjà métamorphosés. Les réunions chrétiennes autour du repas mystique se terminaient en des transports d'amour et des ravissements. Les épitres de Paul en sont un irrécusable témoignage. A ceux qui veulent les proscrire, il écrit : « Frères, *n'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les prophéties ;* mais éprouvez tout, et gardez ce qui est bon »[3]. Dans la communauté de Corinthe, la vie mystique est florissante, exubérante. Aussi Paul doit-il l'organiser. Malgré la longueur je transcris ici l'instruction de l'Apôtre. Ce document unique est du plus haut intérêt, et il ne se prête guère à l'analyse. « J'en viens aux dons de l'Esprit, écrit-il aux Corinthiens ; car je ne veux pas que vous soyez sur ce point dans l'ignorance. Vous savez que, lorsque vous étiez païens, devant les muettes idoles vous alliez selon que vous étiez menés. C'est pourquoi je vous dis qu'il n'est personne *parlant sous l'action de Dieu* qui maudisse Jésus, mais que par contre il n'est personne à dire alors : « Jésus est le Seigneur », que ce ne soit l'*Esprit Saint qui l'anime*. Or s'il y a partage des dons, il n'y a qu'un Esprit ; s'il y a

1. *Actes*, X, 44-48.
2. *id.* XV, 11, 16 ; (Cf. *Matth.* III, 11 ; *Marc*, I, 8 ; *Luc*, III, 16).
3. I. *Thess.* V. 19-21.

partage des offices, il n'y a qu'un Seigneur; s'il y a partage des opérations, il n'y a qu'un Dieu, qui opère tout en tous. A chacun est donné une *manifestation de l'Esprit* qui serve à l'utilité de tous. L'un reçoit de l'Esprit la *parole de sagesse;* l'autre la parole de *gnose* ; un autre, la *foi* ; un autre encore, le *don de guérison ;* quelques-uns, le *pouvoir des miracles ;* quelques autres, la *prophétie ;* ceux-ci le *discernement des esprits*, le *don des langues*, l'*interprétation* des paroles mystiques... Mais tout cela est l'œuvre du seul et même Esprit qui distribue à chacun selon qu'il lui plaît. Dans son Eglise, Dieu a placé d'abord quelques hommes, qui sont les *Apôtres*, en second lieu les *prophètes*, en troisième lieu les *docteurs;* puis les *miracles*, puis le *don de guérison*, les *œuvres d'assistance*, les *services*, le *don des langues*, et le pouvoir d'*interprête*. Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes? Tous sont-ils docteurs ? Tous ont-ils fait des miracles ? Tous sont-ils guérisseurs, glossolales, interprètes? — Cherchez, sans doute, à mériter les dons les meilleurs. Mais voici une voie beaucoup plus excellente que je vais vous montrer. Si je parlais *le langage des hommes et des anges*, sans avoir la charité, je serais comme l'airain sonnant ou la cymbale retentissante. Si j'avais la prophétie au point de connaître tous les mystères et toute la science; si j'avais le don de foi au point de soulever les montagnes, sans avoir la charité, je ne serais rien... La charité n'a pas de fin, alors que les prophéties seront un jour sans objet, que les langues cesseront et que la gnose disparaîtra. Car imparfaite est notre gnose, imparfaite notre prophétie. Mais quand viendra ce qui est parfait tout ce qui est imparfait disparaîtra... Poursuivez donc par dessus tout la charité. Recherchez aussi les dons de l'Esprit, et parmi eux la prophétie de préférence. Celui, en effet, qui *parle en langues* (glossolale) ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, et *personne ne l'entend;* car *c'est en Esprit qu'il dit des mystères*. Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes pour les édifier, les exhorter et les consoler. Celui qui parle en langues

s'édifie lui-même ; celui qui prophétise édifie l'Eglise de Dieu. Je voudrais que tous vous parliez en langues, mais plus encore que vous prophétisiez ; car le prophète est plus que le glossolale, puisque *ce dernier doit être interprété pour que l'Eglise soit édifiée.* Si donc, mes frères, j'allais vers vous en glossolale, quel secours vous apporterais-je, à moins de vous parler aussi en révélation, ou en gnose, ou en prophétie, ou en doctrine? Il y a des objets inanimés qui rendent des sons, telles les flûtes ou les cithares. Si ces instruments n'articulent pas leur son, comment reconnaître l'air qu'ils jouent? Si la trompette rend un bruit confus, qui se préparera à l'assaut? De même *si votre langue n'exprime rien d'intelligible, comment savoir ce que vous dites?* Vous parlez en l'air. Que de genres de langues en ce monde, puisqu'il n'est personne qui n'ait la sienne ! Cependant, *si j'ignore le sens des mots,* je suis un étranger pour celui à qui je parle, comme il en est un pour moi. Vous donc qui rivalisez pour être gratifiés des « esprits », c'est en vue d'édifier l'Eglise que vous devez chercher à les avoir en abondance. Que celui donc qui parle en langues demande à Dieu le don d'interprète. *Si, en effet, je parle en langues, mon âme parle, sans doute, mais mon intelligence ne donne aucun fruit.* Que faire ? Je prierai avec mon âme ; mais je prierai aussi avec mon intelligence. Car pendant que tu bénis Dieu en parlant en langues, comment celui qui est au rang des simples répondra-t-il : « Amen » ! à ta prière de bénédiction, puisqu'*il ne sait pas ce que tu dis?* Ce n'est pas que tu ne rendes de bonnes actions de grâces ; mais le prochain n'est pas édifié. Quant à moi, je remercie Dieu de parler toutes vos langues. Mes frères, ne soyez pas des enfants pour l'intelligence, mais seulement pour la malice. Il est écrit dans la Loi : « C'est en des langues étrangères et par des lèvres étrangères que je parlerai à ce peuple afin qu'il ne comprenne pas. » Le don des langues est donc un signe qui ne s'adresse pas aux fidèles, mais aux infidèles. Supposons que l'Eglise tout entière soit réunie en un seul lieu,

et que tout le monde se mette à parler en langues, si des ignorants ou des infidèles venaient à entrer, *ne diraient-ils pas que vous délirez*?[1] Mais je suppose que tous prophétisent. Si alors un infidèle ou un homme non préparé vient à entrer, tous le convainquent, tous le jugent, et découvrent si bien le fond de son cœur qu'*il tombe à terre* et adore Dieu en proclamant que véritablement Dieu est en vous. — Que ferez-vous donc, mes frères? Quand vous allez à l'assemblée, l'un a son *psaume*, l'autre sa *doctrine*, ou son *apocalypse*, ou sa *langue*, ou son *don d'interprète;* que tout cela serve à l'édification. S'agit-il des glossolales? Qu'il n'y en ait qu'un à prendre la parole, ou deux, trois tout au plus; qu'ils ne parlent pas ensemble, et qu'il y ait quelqu'un pour les traduire. Que s'il n'y a pas d'interprète, le glossolale ne prendra pas la parole à l'église, vu qu'il ne parle qu'à lui-même et à Dieu. Quant aux prophètes, qu'ils ne soient que deux ou trois à prendre la parole; les autres prophètes seront juges de ce que disent ceux-ci. *Si l'inspiration survient à un prophète qui est encore assis*, le précédent doit se taire. Vous pouvez, en effet, prophétiser les uns après les autres, de telle sorte qu'à tour de rôle tous exhortent et tous soient exhortés. Les esprits des prophètes sont, eux aussi, soumis aux autres prophètes. Dieu n'est point, en effet, un dieu de dissension, mais un Dieu de paix. Et voilà l'enseignement que je donne aux saints dans toutes les églises. Quant aux femmes, qu'elles ne prennent pas la parole à l'assemblée, car il ne leur est pas permis de parler, et elles sont soumises à l'homme, comme dit la Loi. S'il en est qui veulent s'instruire, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Mais il ne convient pas à la femme de parler à l'église. — Serait-ce de vous que serait venue la parole de Dieu? ou seriez-vous les seuls à l'avoir reçue? Non. Si donc quelqu'un parmi vous passe pour être prophète ou favorisé de l'Esprit, il reconnaîtra que ce

1. Quand les Apôtres, au matin de la Pentecôte, se mirent à parler en langues, le peuple pensa qu'ils étaient ivres. (*Actes*, II. 13).

que je vous dis est bien le message du Christ. S'il veut ignorer ces avis, il sera lui-même ignoré. En résumé, mes frères, faites effort pour obtenir de prophétiser ; quant à ceux qui parlent en langues, *ne les empêchez pas, pourvu que tout se passe avec décence et selon l'ordre.* »[1]

Ces scènes d'enthousiasme de l'Eglise naissante peuvent sembler étranges aujourd'hui aux yeux même des chrétiens. Elles ne pouvaient surprendre ni les juifs ni les païens. Les premiers connaissaient par la Bible les extases de leurs prophètes, et ils savaient qu'au jour du Christ, l'Esprit envahirait Israël, « faisant prophétiser ses fils et ses filles[2] ». Quant aux païens, la pratique de leurs mystères les avait habitués aux scènes d'enthousiasme collectif, qui leur donnaient l'illusion de la « métamorphose » sous l'action de la divinité. Extérieurement les deux mysticismes pouvaient offrir quelque analogie ; mais l'inspiration était bien différente. Voilà pourquoi le Christianisme, comme le mosaïsme, eut à dénoncer des « faux prophètes », à enseigner le « discernement des esprits », et à inviter les églises à bien éprouver les inspirés et à « les juger à leurs œuvres »[3]. Le criterium proposé est le même qu'avait indiqué la Loi : ce n'est pas le miracle, (car les faux prophètes en feront qui « convaincraient les élus eux-mêmes »), c'est la doctrine et la conduite : « vous les reconnaîtrez à leurs fruits »,[4] à la visée de leurs paroles et à leurs actes.

Décrire les « dons de l'Esprit » n'est pas aisé, car les textes de l'Apôtre ne nous renseignent pas suffisamment. Il en est quatre cependant, dont nous entrevoyons la signification : la prophétie, la gnose, la glossolalie, la foi.

La prophétie chrétienne est, comme la juive, une vision symbolique de l'avenir. Le Jésus que l'on possède n'est-il pas plus encore le Jésus qu'on espère ? On sait

1. I. *Cor.* II et III.
2. *Joel*, II. 28.
3. *Marc*, XIII, 22.
4. *Matth.* VII, 20.

qu'il va revenir, et l'on vit dans la fièvre de son attente. Le prophète est celui qui, « *per ænigmata et figuras* » [1], entrevoit et dépeint le retour du Christ, tout comme l'ancien prophète décrivait d'avance sa première venue. L'oracle chrétien s'appelle « apocalypse » [2]. Et chaque réunion chrétienne en voyait se produire de nombreuses.

La gnose, (ce que la Vulgate traduit par « *verbum scientiae, spiritus scientiae* »), est une révélation qui ne porte pas sur l'avenir, mais sur le mystère actuel de Jésus, son action sur l'âme du fidèle, son rôle dans le salut. La gnose est une « connaissance » du Christ puisée dans son amour, telle la théologie de Saint Paul. On peut posséder la gnose et n'avoir plus l'amour ; c'est pourquoi l'Apôtre dit aux Corinthiens : « la gnose enfle, la charité édifie » [3].

La glossolalie est le cantique extatique d'actions de grâces, n'employant aucun « discours » humain, mais s'exhalant en invocations, en litanies, qui n'ont de sens que pour l'âme qui les produit. C'est « l'Esprit priant en nous en des gémissements ineffables [4] ».

Quant à la foi, elle a ici un sens particulier. La foi qui soulève les montagnes est un don de l'Esprit, une puissance d'agir sur les éléments au nom du Christ. C'est le don des miracles, — celui peut-être auquel les païens portaient le plus d'attention. Jésus l'avait annoncé. « Ayez *la foi de Dieu*. En vérité je vous le dis : quiconque dira à cette montagne : « ôte-toi de là et jette-toi dans la mer », (cela sans hésiter en son cœur mais en croyant que ce qu'il aura dit se fera), cela lui réussira [5] ». — « Voici les prodiges qui accompagneront ceux qui auront la *foi* : ils chasseront les démons en mon nom (exorcismes), ils parleront de nouvelles langues (glossolalie), ils manieront les serpents, et s'ils viennent à boire quelque breuvage mortel, il ne

1. *Nombres*, XII, 8.
2. I. *Cor.* XIV, 26.
3. *Id.* VIII, 1.
4. *Rom.* VIII, 26.
5. *Marc*, XI, 22-23.

leur fera aucun mal (thaumaturgie), ils imposeront les mains sur les malades et les guériront (don de guérison) [1] ».

Comme les précédents, ce don de foi doit être éprouvé, car il peut être simulé, et provenir même de l'*Esprit mauvais* comme de l'*Esprit bon*. Aussi Saint Paul avait-il raison de proclamer que le don par excellence n'est aucun de ces dons sensibles ; c'est la charité, qui ne transforme pas les sens, mais le secret du cœur, en le remplissant de la bonté de Dieu. Les états mystiques, en effet, ne sont pas tous nécessairement les manifestations de l'Esprit du Christ. Le christianisme eut à le comprendre au lendemain même de sa naissance. A côté des miracles apostoliques, les prodiges du Magicien [2] ; en face de la gnose orthodoxe, celle des hérétiques ; en opposition aux apocalypses chrétiennes, les apocalypses juives... On dut se convaincre toujours plus que le vrai « signe » du Christ n'est pas prodige, mais sainteté.

Saint Paul l'avait annoncé : des trois dons de l'Esprit qu'il énumère, le dernier seul devait rester. La foi qui brave impunément les poisons et les serpents devint la foi qui embrase le martyr ; l'espérance, qui inspira les véhémentes apocalypses, se transforma dans la volonté confiante travaillant au règne de Dieu. Seule s'est épanouie la charité, comme le souffle même de l'Eglise.

***

Le mysticisme disparut donc peu à peu de la liturgie chrétienne. Mais, entendons-nous, il ne fut pas pour cela éliminé de l'Eglise. — Qu'on ne s'imagine pas que la liturgie fut instituée tout d'un coup, au jour même où les Apôtres annoncèrent le « salut par Jésus ». En réalité, tout était à créer. Sans doute, les convertis du Judaïsme pouvaient encore chanter les psaumes et

1. *Marc.* XVI, 17-18.
2. *Actes*, VIII, 9 ; XIII, 6.

commenter les prophètes comme à la synagogue; mais les cantiques de l'ancienne espérance ne pouvaient suffire à remercier Dieu de son Christ et à célébrer ses nouveaux bienfaits. L'action de grâces qui suivait le repas pascal ne correspondait pas à l'émotion du chrétien après la communion. Des prières nouvelles étaient nécessaires. Elles surgirent spontanément. Après l'agape eucharistique un chrétien se levait et improvisait un « chant de bénédiction »; après la lecture biblique un prophète surgissait pour montrer en Jésus l'application du texte, et exhorter l'assemblée à se préparer à son retour. Que valaient ces psaumes? ces doxologies? Qu'étaient ces « apocalypses? » Nous l'ignorons. Mais elles nous apparaissent de moins en moins fréquentes à mesure que l'Eglise s'organise. Celle-ci adopte bientôt certaines hymnes et prières, qui deviennent officielles, canalisent la piété et ramènent l'assemblée (un moment créatrice) à ce rôle d' « enseignée » qu'elle avait dans la synagogue, qui bornait à un « Amen » son intervention dans le culte. Désormais l'office chrétien en son entier est déterminé par avance; les termes de la prière publique sont fixés par l'autorité; la seule initiative est l'homélie du pasteur.

La sève mystique était-elle donc tarie? Non; mais, après avoir apporté sa contribution à l'organisation du culte naissant, elle se retire de la vie officielle, pour s'épanouir dans la piété individuelle. C'est par milliers que se comptent aujourd'hui encore les âmes mystiques : les unes ont adopté les méthodes et la discipline des ordres contemplatifs; les autres poursuivent leur « vie intérieure » au milieu du monde. N'y a-t-il pas des traités de mystique, vrais chefs-d'œuvre, aussi précieux pour le psychologue que pour le théologien? Il suffit de citer : l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* de Saint Bonaventure, les *Opuscules* de Gerson, la *Montée du Carmel* de Saint Jean de la Croix, le *Château de l'âme* de Sainte Thérèse, le *Traité de l'amour de Dieu* de Saint François de Sales... Chose remarquable: tous ces traités, qui, s'ils ne sont pas des autobiographies,

résument du moins des expériences personnelles, se ressemblent tellement par la substance qu'ils semblent ne décrire qu'une même âme Ils attestent que, malgré les différences de tempérament, de sexe, de situation, la voie mystique est foncièrement la même pour tout chrétien. — Esquissons-la en ses grandes lignes.

La vie mystique commence au jour où Dieu se fait sentir au cœur comme une « personne » qui lui demande accès. Tant que la volonté n'obéit qu'à la crainte et se borne à ne pas enfreindre la loi d'un maître, elle se comporte en esclave. Sa conduite est correcte, mais elle n'est pas « pieuse ». L'âme pieuse cherche à nouer commerce direct avec Dieu, pour lui parler, l'entendre, l'appeler à soi et jouir de sa possession ; elle commence ce dialogue de deux amours qui doit aboutir à un don réciproque. Car ce n'est pas tout d'un coup que Dieu envahit le cœur, mais progressivement et en réponse à une suite de renoncements et de morts intérieures. La première avance, sans doute, vient de Lui ; il fait goûter à l'âme la joie de la conscience, lui laissant pressentir les délices qui l'attendent si elle est docile à l'aiguillon. Mais c'est alors que commence le travail d'immolation. Pour retrouver, garder et accroître cette joie entrevue, il faut rompre avec le péché, se renoncer soi-même, se détacher de toute affection terrestre, se déshabituer des choses sensibles pour devenir attentif uniquement à la voix qui murmure au-dedans. Tout cela se nomme « purification ». L'amour dont on aimait Dieu était souillé par les fautes, on le lavera dans les larmes ; il était mêlé d'inclinations terrestres, elles seront contrariées et vaincues ; il avait sa volonté propre, il cessera d'être son maître. Le jour où le cœur s'est ainsi vidé de tout son moi, il est devenu la « chose » de Dieu ; et la fusion des deux amours s'accomplit. Dans cette ineffable union, comment l'homme ne recevrait-il pas infiniment plus qu'il ne donne? Ses forces sont décuplées ; son élan s'enrichit au-delà de sa puissance normale. — Au premier degré, la présence divine se révèle comme une paix profonde,

un bien-être moral, joie plus suave que celle des sens. « Quand Jésus est présent, tout est bon, et rien ne paraît difficile; quand Jésus est absent, tout est pénible. Quand Jésus ne parle pas au-dedans, toute consolation est peu de chose; mais si Jésus dit seulement une parole, on ressent une grande douceur [1] ». C'est le contentement de la santé de l'âme, la facilité de la prière, l'attrait de l'oraison. Dans tout cela rien encore n'est changé au cours normal de la pensée et de la vie organique. Mais l'esprit et le corps entreront en des états nouveaux, si l'ardeur s'accroît. L'unique objet de l'amour devient forcément le centre unique de la pensée. L'imagination et les sens gravitent donc autour de lui. Le Bien Aimé dont on est possédé occupe l'esprit et se retrouve en mille visions et auditions intérieures, qui sont, à la lettre, des révélations de son amour. Tournée, elle aussi, vers le mystère, l'intelligence y découvre des clartés insoupçonnées. « C'est moi qui élève un esprit humble au point qu'il pénètre en un moment plus de secrets de la vie éternelle qu'un autre n'en apprendrait dans les écoles en dix années d'études. Quelques-uns, en m'aimant ainsi de tout leur cœur, ont appris des choses divines, et en parlaient admirablement [2]. » Telles sont les « révélations » dont abonde la Vie des Saints. — Ceux-là étaient encore assez maîtres d'eux-mêmes pour décrire ce qu'ils avaient vu ou rapporter les paroles qui se prononçaient dans leur cœur. Mais d'autres, comme Saint Paul, « ont entendu des paroles ineffables, que l'homme ne peut prononcer [3] ». L'amour est parfois si ardent qu'il bouleverse et suspend un moment le cours normal de la vie: c'est le ravissement ou extase. « Le divin amour est extatique, écrit Denys l'Aréopagite, lui, sous l'empire duquel celui qui aime n'est plus à soi, mais à ce qui est aimé [4] ». Les sens sont voilés, les images sont dé-

1. *Imit. de J.-C.* Liv. II, ch. 8.
2. *Id.*
3. II. *Cor.* XII, 4.
4. *Noms divins.* Ch. IV, p. 187.

passées : on ne voit et on n'entend plus rien de distinct : tout se passe dans le cœur. C'est Dieu directement goûté, atteint par la volonté au-delà des figures ou des symboles sensibles. Dieu n'a même plus de traits humains : il est lumière ineffable, force et amour enivrants. — Pendant ce ravissement de l'âme, le corps, lui aussi, s'est adapté à l'unique amour. Il est immobilisé et fermé aux sensations. Seul le cœur a précipité ses battements. L'être affectif a atteint les limites de sa puissance : des forces insoupçonnées au cours de la vie quotidienne soutiennent l'organisme et le transfigurent. François d'Assise reçoit les stigmates, Sainte Catherine sent son cœur lui échapper... Et, de fait, de tels états d'extrême tension ne pourraient se prolonger sans entraîner la mort.

Quoi d'étonnant? L'Infini s'est ouvert au fini! — Infini d'amour qui n'est perceptible ni au sens ni à la pensée, mais qui s'est offert comme un océan pour remplir un cœur purifié et avide de sainteté. On conçoit le cri de Saint Paul : « *Cupio dissolvi!* [1] ».

Telle est la mystique chrétienne. Nous pouvons résumer ainsi ses caractères :

1) Elle est *spontanée*. Tandis que les païens provoquent artificiellement l'extase, en recourant à des procédés physiques et physiologiques, le chrétien ne vise qu'à s'en rendre digne et l'attend du bon plaisir de Dieu.

2) Elle n'est *pas recherchée pour elle-même*, comme étant ici-bas le bien suprême ; elle est reçue comme une faveur, un allègement momentané à l'effort, qui demeure l'intime du désir. Le chrétien véritable a soif de Dieu plus que de ses dons, et préfère ici-bas l'union sur le Calvaire à l'union sur le Thabor.

3) Elle est essentiellement *affective*. Son point de départ est le sentiment de Dieu comme foyer d'amour ; son mouvement est un accroissement de désir; son

1. *Philip.* I, 23.

terme, une possession de Dieu, non par les sens ou la raison, (qui ne sont qu'organes transitoires, faits pour la terre), mais par le cœur et la volonté, qui sont le fond même de la personne.

4) Elle est éminemment *sanctifiante*. Il n'est qu'une route menant à l'union divine : la sainteté, entendue comme pureté et charité. Tout égoïsme ferme à Dieu l'accès du cœur.

5) Elle est réellement *édifiante*, c'est-à-dire que l'âme ne revient jamais qu'enrichie de son ravissement. Elle y a puisé des lumières nouvelles et un accroissement de vigueur.

6) Enfin elle n'est *dégradante à aucun titre*. Alors que les convulsions des mystiques païens sont des crises délirantes souvent lubriques, les extases chrétiennes ne sont ni extravagantes ni éhontées. Elles étonnent, sans doute, comme tout ce qui dépasse le normal, mais ne choquent jamais.

Les mystiques chrétiens apparaissent donc comme les génies de la « vie intérieure ». C'est en ces âmes privilégiées que la loi morale a fait sentir toujours plus ses exigences, ses attraits et ses bienfaits. De même que l'intelligence a ses héros, ses « créateurs », à qui la science doit ses progrès, la conscience, de même, à ses novateurs, qui ont découvert toujours plus ses richesses. Sous l'Ancienne Loi, ces révélateurs de la vie morale s'appelaient les prophètes. Leurs continuateurs aujourd'hui sont nos mystiques : « N'éteignez pas l'Esprit, nous a dit l'Apôtre ; n'empêchez pas les prophéties. Eprouvez tout, sans doute ; mais gardez ce qui est bon [1] ».

Nous sommes en mesure à présent de répondre à la question que nous avons posée au début : la mystique est-elle l'essence de la religion ? ou n'est-elle qu'une déviation morbide de l'activité humaine ?

La religion, répondrons-nous, est essentiellement mystique, par cela même qu'elle professe que l'Etre

1. I. *Thess.* 5, 19.

divin est inaccessible aux sens et à la raison (qui l'affirme sans le pénétrer), mais accessible au cœur et à la volonté, puisqu'on ne s'unit véritablement à Lui qu'en l'aimant. Toute religion prêche un mystère, pour lequel elle requiert la foi.

Mais si l'on restreint le terme de « mystique » aux états anormaux d'extase et de vision, on doit reconnaître que cette mystique là n'est qu'une exception, et que, dans l'immense majorité des croyants, l'amour divin est loin de présenter une telle ardeur et un tel exclusivisme.

Enfin ces états exceptionnels eux-mêmes ne sont pas des déviations, mais des exhaussements de la nature. Les mystiques ne sont pas des fous. Ils sont les « surhommes » de la vie morale, comme les génies sont les « sur-hommes » de la vie intellectuelle.

* * *

III

LE MYSTICISME ALLEMAND

III

LE MYSTICISME ALLEMAND [1]

Il peut sembler étrange que la philosophie moderne qui, en se constituant, a proclamé l'importance et la nécessité de la méthode; qui, à tant d'égards, semble avoir surtout travaillé à assurer la prépondérance de l'esprit rationaliste et de l'esprit critique, ait à reconnaître dans le mysticisme l'une de ses origines et l'un de ses facteurs essentiels : cependant rien n'est plus certain que cette filiation, et rien non plus n'est finalement plus explicable. En face de la doctrine scolastique, — qui tendait à représenter objectivement, et avec tout l'appareil de la démonstration logique, les rapports de Dieu et du monde; qui, ne se rattachant au mystère et au dogme que du dehors, s'abstenant de les pénétrer même quand elle essayait de les éclaircir, les recevait pour en développer partiellement le contenu plus que pour le comprendre intégralement, — le mysticisme est apparu comme un libre effort pour saisir dans le fait même, c'est-à-dire en la réalisant, l'union immédiate de l'âme humaine avec Dieu, pour apercevoir le mystère en son principe, pour atteindre l'absolue réalité dans son origine radicale et dans sa genèse. Le mysticisme n'a pas prétendu

1. Extrait d'un cours inédit sur *la Préparation de la philosophie moderne*. Nous devons à M. Maurice Blondel d'avoir pu connaître cette belle esquisse. M. l'abbé Wehrlé s'est d'autre part chargé de contrôler et de transcrire le texte du manuscrit. A l'un et à l'autre, nous exprimons notre vive reconnaissance. P. A.

être une limitation du savoir, ni la supposer : il n'est la limitation que du savoir qui se limite lui-même, du savoir qui, opérant au moyen de concepts finis, soumis aux lois de la logique ordinaire, est incapable de saisir le lien vivant des choses, laisse en présence sans communication effective la nature et l'esprit, le monde et Dieu. Le mysticisme aspire plutôt à être une extension du savoir, ou, si l'on aime mieux, de la spéculation, en tant qu'il prétend soumettre à l'exploration de notre intelligence, non pas seulement les lois et les causes déterminées dont dépendent les choses une fois produites, mais l'activité profonde du Principe infini dont ces causes et ces lois ne sont que la manifestation extérieure et subordonnée, cette activité étant saisie et suivie dans sa vertu et son opération créatrice. Seulement l'intelligence ainsi mise en œuvre n'est pas cet entendement, dont la principale, sinon l'unique fonction, est d'analyser, d'isoler, qui par suite n'est bon qu'à établir des distinctions et des oppositions sans pouvoir les surmonter : c'est une faculté à la fois d'intuition et de réalisation qui est immédiatement liée à son objet, qui découvre les démarches et les progrès de l'Être en les suscitant en nous. C'est ainsi que nous ne pouvons connaître Dieu que si nous sommes Dieu en quelque manière, que si Dieu vit en nous : par notre union immédiate avec Dieu ou par l'action immédiate de Dieu en nous se fonde cette identité de la connaissance et du réel, sans laquelle il n'y a point de savoir véritable et complet. Ainsi le mysticisme, par sa spéculation sur l'absolu, a contenu en germe, cet idéalisme métaphysique qui prétend expliquer l'Être dans sa plénitude et son infinité, sans le détacher de la pensée, mais en cherchant au plus profond de la pensée, par dessous les catégories qui en déterminent l'emploi, la spontanéité génératrice.

Tel fut déjà, dans ses traits essentiels, dans ses tendances constitutives, le mysticisme de Maître Eckart. Les principaux ouvrages qu'on peut consulter à son sujet sont les suivants : Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, 2 volumes, 1845 et 1857.

— Lasson, *Meister Eckart der Mystiker*, Berlin, 1868, ainsi que son article sur Eckart dans le *Grundriss* de Ueberweg-Heinze. — Schmidt, *Etudes sur le mysticisme allemand*, Mémoires de l'Académie des sciences morales, Tome X, p. 246, 1847. — A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de Maître Eckart*, 1871. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, 1900. — H. Denifle, *Meister Eckarts lateinische Schriften und die Grundanschaung seiner Lehre*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, Tome II, pp. 417-652. — Ayant été initié à la doctrine d'Albert le Grand, ayant lu les ouvrages d'Aristote, les commentaires des Arabes et les traités de saint Thomas, Eckart ne s'est sans doute pas posé, comme on l'a longtemps représenté, en adversaire déclaré de la scolastique : la publication, par le Père Denifle, d'œuvres latines d'Eckart qui étaient tombées dans l'oubli, — tandis que sa pensée jusque là n'avait été dégagée que de ses œuvres allemandes, — a fait reparaître dans Eckart le scolastique, le thomiste qu'il était pour une bonne part. Mais il paraît certain que, entraîné par ses découvertes et par un besoin de réaction contre l'interprétation régnante, le Père Denifle a méconnu l'inspiration originale des écrits allemands, — celle qui historiquement fut efficace, — en voulant faire rentrer tout l'essentiel de la pensée d'Eckart dans les cadres de la scolastique.

L'idée qui domine la théologie d'Eckart, c'est l'idée de la distinction entre la Divinité (*Gottheit*) et Dieu (*Gott*). Entre la Divinité et Dieu, il y a, dit-il, une aussi grande différence qu'entre le ciel et la terre ; Divinité et Dieu sont opposés en ce sens que Dieu agit et que la Divinité, toute passive, n'agit pas. Abîme ou océan sans fond, immobile dans son éternité, dépourvue d'attributs, le seul nom d'*être*, pris dans son abstraction extrême, conviendrait à la Divinité ; mais si l'on songe que cet être est sans qualité, sans détermination, c'est plutôt le terme de *néant*, de non-être qui lui revient. Cependant ce néant est le commencement et le principe d'un éternel

mouvement, d'une éternelle action. Enfermée en soi, la Divinité est comme contrainte d'être pour soi, et la puissance sans forme qui l'amène aboutit à produire une image d'elle-même. La naissance de cette image établit donc dans la Divinité une distinction, — comme on dira, du sujet et de l'objet, — grâce à laquelle il est désormais possible qu'une connaissance s'opère. Ainsi l'infini de la Divinité s'est déterminé. Mais l'Être conçu sous le nom de Divinité ne peut pas s'arrêter dans cette dualité, et le progrès qui a produit le passage de l'infini au déterminé doit se compléter par le retour du déterminé à l'infini, par la conciliation des deux premiers moments de l'Être dans un troisième et dernier moment. Ainsi la Divinité devient Dieu : la distinction et l'union des trois moments de ce devenir éternel se trouvent symbolisées par la doctrine de la Trinité. Du même coup, l'action par laquelle Dieu se révèle à lui-même le révèle dans un monde : en se contemplant elle-même, la Divinité aperçoit, représentés en elle, les modèles de de toutes les choses, et c'est ce monde des idées qui est le monde réel. L'acte de création n'est donc pas un acte temporel qui fait apparaître les êtres à un certain moment de la durée : c'est un acte éternel, c'est l'information éternelle, par Dieu, de sa propre essence. Sans l'existence du monde, Dieu ne serait pas Dieu. Dieu ne peut pas plus se dispenser de nous que nous de lui. Il ne peut communiquer de lui que lui-même : il est donc l'essence des choses, et même, en un sens, toutes choses. Dieu n'aime dans les choses que lui-même : car ce qu'il aime en elles, c'est le bien et c'est l'être ; or, il est tout bien et tout être. C'est dans notre âme seulement qu'a lieu la présence réelle et entière de Dieu, et dans ce que notre âme a de plus intérieur et de plus profond, c'est-à-dire dans la raison : l'œil avec lequel je vois Dieu est le même œil avec lequel Dieu me voit. La destination de l'homme consiste à prendre conscience de son unité avec Dieu et c'est là du reste la signification essentielle du Christianisme. Le dogme de l'Incarnation est la vérité par excellence : mais le Fils ne fut pas engendré une fois

pour toutes, et la génération s'en renouvelle constamment dans l'âme : entre le Fils engendré et l'âme, il n'y a point de différence. — Le mal est simplement privation et accident : il est la prétention des êtres particuliers à s'isoler chacun pour soit du Tout universel dont ils font partie dans l'essence divine ; il est le passage de la multiplicité accordée à la multiplicité désaccordée : d'où résulte l'individualité apparente des choses sensibles. Le retour au bien, c'est le retour à l'unité de l'âme avec Dieu ; c'est là la fin suprême de la vie comme c'est l'objet de la connaissance véritable : état de pure foi et de pur amour, qui se justifie par soi, qui par conséquent, tout en inspirant les œuvres, n'attend pas d'elles sa justification.

Cette doctrine d'Eckart, par ses procédés et certaines mêmes de ses formules, manifeste certainement, bien plus que l'influence de l'Aristotélisme, celle du Néoplatonisme, qui du reste n'était pas sans avoir laissé des traces profondes chez Albert le Grand et chez Saint Thomas : Eckart commente fréquemment les œuvres du pseudo-aréopagite qui avaient transmis, mêlée à la pensée chrétienne, la tradition néo-platonicienne. Et il tient de là certes cette disposition à percevoir en Dieu ce qui est antérieur à toute nature, à toute détermination, à concevoir la procession des moments de l'être. Seulement, tandis que le néoplatonisme proprement dit tend à placer la Divinité dans une région aussi lointaine que possible et inaccessible aux êtres finis, tandis qu'il conçoit le monde comme une émanation en quelque sorte surérogatoire de la force divine, chez Eckart, comme nous l'avons vu, l'idée d'une communion intime et universelle des hommes avec Dieu est si vivante qu'il ne peut admettre que Dieu soit sans le monde et sans l'homme, et qu'il fait dépendre du rapport de Dieu avec le monde la consommation de la personnalité divine.

Les conceptions mystiques d'Eckart se répandirent promptement dans l'Allemagne, dans la Suisse, dans les Pays-Bas. Elles furent notamment adoptées par H. Suso

(1300-1365), par Tauler (1290-1361); chez Ruysbrock (1293-1381), chez Thomas a Kempis (1380-1471), elles s'orientèrent davantage vers la direction pratique des âmes. Elles contribuèrent à la formation du luthéranisme. Luther en effet avait été mystique dès l'abord. Il avait beaucoup d'admiration pour Tauler; il subit l'influence directe du mystique Staupitz; il édita en 1518 cet ouvrage d'un inconnu qui était intitulé *Deutsche Théologie* et dont certaines parties concordaient, même littéralement, avec les enseignements d'Eckart. Lorsque le protestantisme eut fait de l'acceptation de l'autorité des Livres Saints le critère de la fidélité religieuse, il y eut aussi un mysticisme protestant pour lutter contre cette orthodoxie nouvelle, pour prétendre à soutenir dans toute sa pureté le principe de la Réforme, selon lequel la foi n'est pas adhésion à des faits historiques, mais vie intérieure et rénovation de l'homme tout entier. Tel fut notamment le mysticisme de Caspar Schwenckfeld (1490-1561). Dans son Epître sur l'Eucharistie (1527), il marquait la différence entre l'idée que Luther s'était faite des sacrements et la sienne propre. Il reprochait à Luther d'avoir fini par méconnaître que la foi sanctifiante ne peut être une foi historique; il s'élevait contre la confusion de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible; il défendait intégralement l'idée du sacerdoce universel. Tel fut aussi le mysticisme de Sébastien Franck (1500-1545), avec des formules plus radicales encore, puisque Schwenckfeld, qui l'avait inspiré, dut se séparer de lui. Sébastien Franck combattait avec la dernière énergie la tendance des confessions religieuses à faire consister l'acte de la révélation dans des faits historiques: les faits historiques ne peuvent servir que d'enveloppe sensible ou de figure à la révélation; la corruption de l'esprit religieux commence là où ces faits sont acceptés pour eux-mêmes comme des vérités. On parle de la création qui s'opère à un certain moment: mais en vérité le monde est éternel comme Dieu, Dieu n'étant rien sans le monde. On parle d'un péché d'Adam: mais qu'est-ce donc cela,

sinon le symbole de l'éternelle chute de tous les hommes? Et, de même que l'histoire d'Adam, l'histoire du Christ n'est autre chose dans le fond que l'histoire éternelle de l'humanité. Dans tout homme il y a l'homme intérieur et l'homme extérieur, le Christ et Adam, et c'est par un choix en dehors du temps que l'un ou l'autre l'emporte: conséquemment, la Rédemption n'est pas un fait temporel; elle est l'action éternelle par laquelle l'humanité se rachète elle-même, coïncidant avec l'éternelle opération de la grâce divine.

En se développant ainsi, les conceptions mystiques risquaient de se perdre dans leur généralité : elles trouvèrent un nouvel aliment et une nouvelle matière dans des emprunts à la philosophie de la nature telle qu'elle se produisait à côté, philosophie de la nature qui était pleine elle-même de tendances mystiques. Ces emprunts portèrent particulièrement sur les œuvres de Nicolas de Cusa et de Paracelse. Cette pénétration du mysticisme et du naturalisme s'accomplit chez Valentin Weigel (1533-après 1594). Mysticisme et philosophie de la nature s'accordent par leur but commun, qui est théosophique: pour le mysticisme, cela va de soi; pour la philosophie de la nature, cela résulte du fait qu'elle considère la nature comme la révélation éternelle de la Divinité. L'un et l'autre s'accordent aussi sur la façon dont est entendue la constitution de la connaissance: l'homme est un microcosme; il trouve donc en lui ce qu'il a à expliquer en apparence hors de lui. Valentin Weigel insiste sur cette idée que l'on ne peut connaître que ce que l'on porte en soi. Percevoir et connaître ne résultent pas tant de l'objet que de la faculté même par laquelle on perçoit et on connaît: l'objet est l'occasion, non la cause. Ainsi se dégage le principe de l'idéalisme allemand, qui, sous les formes de la monadologie, comme sous celles de la critique kantienne ou de la spéculation post-kantienne, tend à dériver de la spontanéité de l'esprit le sens et parfois jusqu'au contenu de la représentation de l'univers. L'homme donc connaît Dieu en tant qu'il est Dieu; il connaît le monde

en tant qu'il est le monde. Weigel distingue trois degrés de la connaissance : l'homme connaît le monde terrestre, parce que son corps est fait de la quintessence de toutes les substances visibles ; il connaît le monde des étoiles et des anges, parce que son esprit est d'origine sidérique et a une nature angélique ; il connaît le monde divin, parce que son âme immortelle est d'essence divine et trouve dans le sacrement un divin aliment. Tous les degrés de la connaissance se ramènent donc au fond à une connaissance de soi. Weigel fait d'ailleurs entrer ces conceptions dans le mysticisme qu'il reprend de ses prédécesseurs. Comme eux, il prétend retrouver derrière la lettre l'esprit, derrière le fait historique, qui n'est que symbole, la vérité éternelle. Adam symbolise le caractère fini de la créature ; le Christ symbolise le renoncement à soi-même ; en chacun de nous se trouve le principe de la faute et celui du relèvement.

Chez Weigel, la liaison qu'il y a entre la connaissance de la nature et la connaissance de Dieu est encore lâche et vague : elle se resserre et se précise chez le grand théosophe Jacob Bœhme. (Sur Bœhme, voir en particulier les discours de Deussen et de Lasson (1897 tous les deux), et l'étude de M. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Bœhme*, reproduite dans ses *Etudes d'histoire de la philosophie*.) Né en 1575, mort en 1624, Bœhme n'est pas un savant. Fils de paysans, il garda d'abord les bestiaux ; puis il devint cordonnier à Goerlitz, ville voisine de son lieu de naissance ; il vécut dans la simplicité et l'humilité chrétiennes. En fait d'ouvrages, il ne connaissait que la Bible, constamment méditée, et les écrits des mystiques, de Schwenckfeld, de Weigel, et aussi de Paracelse. Il eut des révélations surnaturelles, et en tête de chacun de ses ouvrages il mettait : *geschrieben nach gœttlicher Erleuchtung*, écrit en vertu d'une illumination divine. Le premier ouvrage qu'il composa (1610) était intitulé : *Aurora oder die Morgenrothe im Anfang, etc.*,. *L'aurore à son lever, ou la racine et la*

mère de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie considérées dans leur véritable principe : description de la nature où l'on voit comment toutes choses ont été à l'origine. Parmi les nombreux ouvrages qu'il composa dans la suite, il faut citer : *Von den drei Principien des Gottlichen Lebens* (1619); *Vierzig Fragen von der Seele oder Psychologia vera* (1620); *Mysterium magnum oder Erklarung über das erste Buch Moses* (1622). (Cf. Edition de ses œuvres en sept volumes par Schiebler (1831-1847). — Johannes Claassen, *Jacob Bœhme, sein Leben und seine theosophischen Werke in geordnetem Auszuge*, 3 volumes, 1885.)

Le problème qui sollicite puissamment les réflexions de Bœhme, et dont il poursuit sans cesse, à travers ses spéculations abstraites, ses conjectures fantastiques et ses effusions mystiques, la solution, est le problème de la réalité de la nature et surtout de la réalité du mal dans leur rapport avec Dieu. Ce problème ne peut être résolu que si, au lieu de s'en tenir aux apparences mortes et aux produits inertes, on tâche de saisir la genèse même de l'être. Dieu est, dit-on, cause de soi. Il faut prendre cette formule au sérieux et se demander comment Dieu s'est engendré lui-même.

Le point de départ de Bœhme est le même que celui d'Eckart. Au commencement est l'Etre, l'Etre sans essence, sans nature finie, sans forme déterminée, l'*Ungrund*, ce qui ne repose sur rien et ce qui ne contient aucune raison. De ce Dieu-néant au Dieu-personne, au Dieu-créateur, comment s'accomplira le passage? Les mystiques antérieurs avaient répondu que, en produisant son image, l'Infini primordial prend conscience de lui-même, et se détermine comme personne. Mais Bœhme estime qu'une personne ainsi posée n'est que le simulacre d'une personne, parce qu'elle ne remplit pas les conditions d'une révélation véritable. Toute révélation requiert une opposition : la lumière n'est visible que si elle est réfléchie par un corps obscur. Cette loi s'applique à Dieu même : Dieu, pour se révéler, doit susciter son contraire. Et il ne suffit pas d'ail-

leurs que le principe contraire soit posé : il faut qu'il soit absorbé et surmonté pour que la révélation soit complète. C'est par des contradictions et des conciliations que se réalisera la personnalité divine.

Il serait long et malaisé de suivre dans toutes ses complications la doctrine de Bœhme sur la naissance de Dieu : l'idée qui l'inspire, c'est l'idée d'une lutte qui s'engage dans l'absolu entre l'esprit et la nature, mais dont l'esprit doit sortir vainqueur sous forme de personne parce qu'il fait de la nature qu'il s'est suscitée à lui-même et qu'il maîtrise ensuite le moyen de sa propre réalisation. La génération de Dieu c'est la réalisation de la personnalité parfaite dans trois personnes dont chacune est à la fois la partie et le tout. Ces trois personnes sont le Père ou la conscience de la force ; le Fils ou la conscience du bien, et l'Esprit ou la conscience de l'accord entre la force et le bien. Et en face de Dieu se déploie, comme l'obstacle qu'il s'est assimilé pour sa gloire, la nature éternelle où tous les possibles sont réalisés dans la mesure où ils expriment la perfection divine [1].

La création du monde est œuvre de pur amour ; mais ce n'est pas pour cela une création ex nihilo. C'est de la nature éternelle que la volonté de Dieu, par bonté, fait passer les êtres essentiels à l'existence distincte. Mais en outre intervient, pour réaliser le monde, la créature elle-même : c'est elle qui par son désir propre achève de se conférer cette existence distincte à laquelle elle est appelée, et par là aussi à l'harmonie des essences se substitue la séparation réciproque des êtres. Toutefois ce n'est pas l'existence finie qui par elle seule cons-

1. En somme, voici, d'après Bœhme, comment les choses se passent. Dans la Divinité, s'éveille éternellement la tendance à se connaître, c'est-à-dire à devenir à la fois un sujet connaissant, un objet connu et une synthèse du sujet et de l'objet se reconnaissant comme identiques l'un à l'autre. Cette triple tendance se réalise sous la forme de la personnalité divine, personnalité triple, dit Bœhme, pour rester orthodoxe. — Ce passage de la simple virtualité à la pleine réalité de la personne s'accomplit par *une victoire* remportée par Dieu sur sa nature.

titue le mal: en l'homme se trouve la dualité de la nature devenue réalité sensible et de l'esprit ou intelligence du bien, et, comme principe de choix, la volonté libre. De cette volonté l'homme a usé, à l'exemple de Lucifer, en subordonnant en lui l'esprit à la nature et en voulant se faire Dieu. Ainsi il fut maudit. Mais Dieu ne voulut pas laisser l'homme à jamais dans le mal: il décida la réconciliation du mal et du bien par la venue d'un Rédempteur dont la passion triompherait de la mort. La régénération de l'homme s'accomplit par la foi véritable en Jésus-Christ, non par cette foi extérieure qui s'attache à lui comme à un personnage historique, mais par cette foi intérieure qui s'applique à imiter sa sainteté.

Telle est, en ses traits essentiels, la doctrine de Bœhme: elle est un effort pour accorder, avec la réalité de Dieu comme principe absolu, la réalité de la nature et l'existence du mal. Grâce à cette loi de l'union des contraires qu'elle admet d'accord avec les représentants de la philosophie de la nature, elle tente de surmonter la tendance du mysticisme antérieur à faire de l'existence naturelle et du mal un pur rien. Bœhme n'est pas panthéiste, au moins d'intention; il appelle le panthéisme la religion du diable, en ce qu'il abîme Dieu dans le monde des créatures sensibles; mais, tout en faisant une large part au dualisme, il essaie d'en accorder l'idée avec celle de Dieu principe universel, en découvrant dans les contraires même un rapport qui sert à l'achèvement de la personne.

Le mysticisme de Bœhme est plus qu'un épisode à l'origine de la pensée moderne; il ne rencontra pas seulement des partisans tels que le cartésien Pierre Poiret et le fameux Louis Claude Saint Martin, le philosophe inconnu, qui traduisit en français plusieurs de ses ouvrages: il fut ressuscité par Baader, par Schelling (*Traité de l'essence de la liberté humaine*). Est-il même exact de dire qu'il fut ressuscité? N'exprimait-il pas un esprit plus puissant encore que lui-même, plus profond que les formules d'imagination et de rêve dans

lesquelles il traduisait sa pensée? Admettre que les forces naturelles sont des qualités spirituelles condensées, cristallisées sous une forme sensible, n'était-ce pas annoncer l'opposition que rencontra en Allemagne l'idée cartésienne d'un dualisme abstrait entre la pensée et la matière, et d'une nature ramenée à un simple mécanisme? N'était-ce pas faire entendre ce que développe Hegel, à savoir que l'esprit à la fois présuppose la nature et la fonde? Et, à d'autres points de vue, rien ne fut plus caractéristique de la philosophie allemande que cette idée de l'esprit conçu, non comme faculté fixe, mais comme puissance infinie de réalisation; que cette idée d'une évolution nécessaire pour amener à la clarté de la conscience tout ce que l'être enveloppe dans son fond; que cette idée d'une raison synthétique capable de vraiment comprendre le réel au lieu de le morceler et de l'opposer à jamais, comme le fait l'entendement analytique; que cette idée en somme d'une relation interne entre l'action libre et l'entendement, la pensée et les choses, l'Infini et le fini, relation grâce à laquelle les termes en apparence opposés deviennent les éléments d'une unité plus complète et plus riche, de la véritable unité. Et comme l'influence secrète exercée sur de très grands philosophes par un tel mysticisme — celui d'Eckart comme celui de Bœhme — témoigne bien qu'il serait vain de présumer que tout ce qui est susceptible de prendre un sens rationnel doit nécessairement entrer dans le monde et dans l'esprit humain par la voie de la simple raison!

Victor Delbos.

IV

LA VIE ET LA DOCTRINE DE SAINT JEAN DE LA CROIX

IV

LA VIE ET LA DOCTRINE DE SAINT JEAN DE LA CROIX

Aucun homme compétent ne saurait méconnaître que Saint Jean de la Croix a été un grand mystique. Mais il semble que, à ce point de vue, on doive aller plus loin dans le jugement à porter sur lui et dans la qualification à lui attribuer. Il n'y a en effet rien d'exagéré à dire qu'il apparaît comme le roi des mystiques et qu'il s'avance en tête de cette cohorte courageuse et rayonnante portant dans sa main un flambeau plus brillant que tous les autres. En tous cas, c'est un maître : maître par la continuité d'une pratique sublime sans concession à la nature et sans défaillance de la volonté ; maître aussi par la clarté impitoyable d'une doctrine exprimée en formules rationnellement valables, exposée par ordre en des écrits rédigés dans sa langue maternelle, et si bien liée d'ailleurs par le fil conducteur de patientes analyses qu'elle aboutit à former une synthèse merveilleusement homogène et vraiment exhaustive du sujet qu'elle traite. Il faut convenir qu'il est bien rare que la pratique et la théorie fassent corps à ce degré et se prêtent un si ferme appui par le perpétuel échange d'une assistance mutuelle. A ce grand Saint on peut appliquer tout particulièrement ce qui, au regard de Saint Luc, a constitué la physionomie propre du ministère de Notre-Seigneur, à savoir l'indissoluble alliance des actes et des paroles, de la vie et

de la doctrine, du faire et du dire : *facere et docere*[1]. J'ajouterai que ce roi des mystiques est un prince de l'orthodoxie catholique. Dans les leçons que le Bréviaire romain lui a consacrées à la date du 24 novembre, il est spécifié que « au jugement du Siège Apostolique, il a été éclairé des lumières d'en-haut pour traiter la matière des secrets divins, et les livres qu'il a écrits sur la théologie mystique sont remplis d'une sagesse toute céleste ».

Si tel est Saint Jean de la Croix, nous ne pouvons pas mieux nous adresser qu'à lui-même pour être renseignés sur le véritable contenu de la mystique chrétienne, soit qu'on la considère comme incarnée dans la vie, soit qu'on l'envisage comme formulée dans la théorie. Pour être instruits à cet égard, nous nous placerons simplement en face du réformateur du Carmel pour examiner, sans parti pris d'aucune sorte, ce qu'ont été le développement intégral de sa conduite et la teneur essentielle de son œuvre spéculative. C'est pourquoi je voudrais rappeler dans ses grandes lignes son histoire et caractériser d'une façon sommaire sa théologie. Je laisserai parler les faits et les idées, sauf à mettre l'accent sur certains traits particulièrement suggestifs, et sauf à faire ressortir certaines conclusions plus dignes d'être notées. Dès maintenant toutefois, j'observe que la réalité qui va être mise sous nos yeux contredit sur plusieurs points le portrait qu'on est généralement disposé à se tracer du mystique et l'idée qu'on est spontanément incliné à se faire de la mystique.

Le mystique d'abord se révèle en lui assez différent de ce que plusieurs le conçoivent. Car, volontiers, on se figure le parfait mystique comme un homme qui fait fi du bon sens et qui ne tient nul compte des données courantes de l'intelligence humaine. On s'imagine qu'il méprise profondément cette observation attentive des faits et ce travail méthodique de l'esprit qui sont nécessaires pour aboutir à la construction scientifique. On

1. *Actes*, I, 1.

se le représente comme ayant secoué le joug de toute discipline sociale et comme vivant en marge de toute législation humaine. Or Jean de la Croix nous apparaîtra comme un personnage qui a cultivé sa raison et qui a exalté la raison. Il se révélera à nous comme un penseur de génie qui a analysé à fond l'âme et la vie humaines, et qui a développé de solides vérités dans un exposé d'une rigoureuse ordonnance et dans un langage d'une précision et d'une élégance souveraines. Il nous fera l'impression d'un catholique ayant au plus haut point ce sens de l'Eglise qui renferme en lui ce qu'il y a de plus fort et de plus délicat dans le sens social, et, du même coup, il nous forcera de saluer dans sa personne un religieux en qui la vocation érémitique n'a nullement aboli l'instinct de la solidarité et le respect d'un statut bien défini de vie organisée et dépendante d'une autorité régulière.

Et la mystique à son tour se montre chez lui fort éloignée de l'image qui en a prévalu dans certains milieux. Car la théologie mystique n'est guère aperçue qu'à travers le brouillard de représentations qui n'ont pas été soumises à un examen sérieux, ni contrôlées par un jugement critique. Dès lors, on tend à y dénoncer une sorte de gnose aussi fantaisiste que transcendante, étrangère à toute vérification expérimentale et à tout enchaînement logique. Même quand on la respecte et quand on l'aime, on y soupçonne parfois une doctrine ésotérique et toute spéciale, qui est posée à part des autres disciplines sacrées, sans relation intime avec la loi fondamentale de la vie chrétienne, sans connexion interne avec la théologie dogmatique et la théologie morale, sans commune mesure avec les principes qui régissent la conduite des simples fidèles ou qui soutiennent la vertu des personnes séculières. Bref, on ne manque pas bien souvent d'opérer une confusion au moins partielle entre la mystique et l'illuminisme. Or, la doctrine de Saint Jean de la Croix part de l'enseignement commun et y ramène. Elle s'incorpore et elle illustre la spéculation dogmatique et la science morale.

Elle dégage le sens profond de l'économie vraiment universelle du christianisme, en ramenant toujours tout aux termes simples et concrets du pur Evangile, aux maximes vivantes et vécues tombées des lèvres adorables du Sauveur. L'originalité qu'elle accuse consiste surtout à aller jusqu'au bout des conséquences impliquées dans la prédication du Christ. Elle propose la vérité divine avec une clarté sans nuage, avec une force sans diminution, avec une exigence sans compromis, mais aussi avec une douceur sans mélange d'amertume et avec un amour sans limite dans sa condescendance. Peut-être pourrait-on dire que la mystique du grand maître espagnol n'est guère autre chose qu'une sorte de théologie positive, à condition seulement de donner à ce terme assez dénaturé aujourd'hui la plénitude de sa signification originelle.

Sous le bénéfice de ces remarques préliminaires, essayons de résumer la vie et de caractériser la doctrine de Saint Jean de la Croix.

I

Dans sa vie, il y a une circonstance qui domine toute la perspective des faits et qui peut seule en livrer la pleine intelligence : ce sont les rapports de notre Saint avec sa glorieuse compatriote, avec cette Térèse de Ahumada qui, devenue Térèse de Jésus, a rempli le monde du retentissement de son nom. Et il n'y a pas à se dissimuler que ces rapports l'ont constitué dans une dépendance réelle et consentie à l'égard d'une femme. Dans la réforme du Carmel, il a joué un rôle considérable, mais un rôle subordonné. Sainte Térèse, qui était son aînée de vingt-sept ans, n'a pas seulement eu l'initiative du rétablissement de la règle primitive parmi les femmes : elle a encore été l'inspiratrice de la restauration similaire qui s'est opérée parmi les hommes. Sans doute, Jean de la Croix a été l'agent de la rénovation des Carmes : mais, à parler rigoureusement, il n'a été dans cette entreprise qu'un instrument

aux mains de Térèse de Jésus. Il a adopté les idées et épousé la cause de cette dernière avec la ferveur d'un disciple zélé et la fidélité d'un collaborateur héroïque. Qu'on examine de près son histoire et qu'on lise entre les lignes de cette biographie dont nous n'avons pas encore d'essai pleinement satisfaisant. Qu'y verra-t-on comme données centrales ? Sans doute, on y trouvera d'abord la justification du nom qu'il portait comme Déchaussé. Jean *de la Croix*, il l'a été par l'intensité d'une souffrance que l'amour transfigurait, mais qui semble bien avoir atteint jusqu'aux extrêmes limites de ce que la nature aidée de la grâce peut supporter. Mais la question est précisément de savoir d'où lui est venue cette souffrance et d'en discerner, à travers la série historique des événements, la cause humainement définissable. Or, si on institue sérieusement cette enquête, on constatera qu'il a été martyr à un double titre, et chaque fois par le fait et pour le fait de son attachement à la personne et à l'œuvre de Térèse de Jésus. — En effet, il fut tout d'abord en butte à toutes sortes de vexations et de persécutions de la part des Pères de l'Observance à raison de l'hostilité qui animait ces derniers contre la Réforme proposée et préconisée par Térèse et dont lui-même, à sa demande et à sa suite, était devenu le promoteur parmi eux. Ce qu'il eut à endurer de tourments dans cette première lutte, on le comprendra si on prend soin d'aller au fond de l'histoire véridique de son emprisonnement à Tolède. Quant à celle qui avait été l'instigatrice du programme dont il s'était fait l'exécuteur, nous la connaissons déjà assez pour qu'il soit inutile de la nommer de nouveau : nous savons que c'est son initiative à elle qui avait déchaîné la tempête. D'ailleurs les faits que je vise en ce moment sont généralement reconnus et appréciés comme il convient. — Il n'en est pas de même de ceux qui constituent la deuxième phase et la nouvelle forme de son martyre. Trop souvent on ne veut voir dressés contre la sublime ambition de Jean de la Croix que ces Pères de l'Observance, autrement dit que ces pratiquants de

la Mitigation, parmi lesquels au contraire il y aurait lieu de saluer un grand nombre d'excellents religieux. Or, dans cette première guerre, notre Saint a finalement triomphé, et un jour est venu où il est resté maître du terrain. Grâce à son admirable constance, les Carmes Déchaussés ont réussi à obtenir droit de cité dans l'Ordre du Carmel, et, de son vivant même, ils ont joui d'une autonomie au moins relative qui les mettait à l'abri de toute persécution ultérieure. Mais ce qu'on ne met pas assez en relief, c'est que, au lendemain même de cette victoire, Jean est redevenu martyr à un autre titre et dans des conditions plus cruelles pour son cœur. En effet, après avoir été la victime de ses confrères les Mitigés, il a été la victime de ses frères les Déchaussés. C'est au sein même de la Réforme, dont il avait été l'agent et le modèle, qu'il a connu la suprême disgrâce qui a marqué la fin de sa vie. Et de cette disgrâce-là, il ne s'est pas relevé en ce monde ; à cette disgrâce-là il n'a pas connu de dédommagement terrestre. Cependant ici, si le martyre physique a été moindre, le martyre moral a été plus grand. L'épreuve, en changeant de forme, est devenue pire. Et pourquoi cet amant passionné de la Croix a-t-il rencontré cette nouvelle épreuve qui a achevé de le crucifier? Tout simplement parce que, en présence des innovations introduites par Nicolas Doria dans la Congrégation des Carmes Déchaussés, il est resté le représentant fidèle, l'avocat intrépide et le défenseur irréductible de la pure Réforme térésienne réalisée parmi les Carmélites. C'est la constance invincible qu'il a fait paraître pour défendre l'œuvre de Térèse de Jésus et pour la préserver de toute altération qui lui a valu les traitements humiliants et douloureux qui ont achevé de faire de lui une parfaite image du Christ Jésus. — Ainsi, dans la seconde persécution qu'il a subie comme dans la première, il a souffert comme gardien et comme champion de la pensée de celle qui avait réussi à faire de lui le grand apôtre de la Réforme parmi les Carmes.

J'insiste sur la signification d'une pareille attitude de

la part d'un homme qui, doctrinalement, était un maître et dont, de toute manière, il est impossible de réduire le rôle à celui d'un élève ou d'un personnage de second plan. — Dans cette attitude, je relève d'abord une manifestation éclatante de cette humilité qui est la marque du vrai mystique parce qu'elle est le signe du vrai chrétien. Qu'un homme aussi éminent que Jean de la Croix ait consenti à se mettre en quelque façon pour commencer à l'école d'une femme, même aussi supérieure que Térèse de Jésus ; qu'il ait vraiment reçu d'elle, du moins au point de vue de la vie monastique, tout un plan de conduite et comme une sorte de direction spirituelle ; que, d'un bout à l'autre de son existence, il ait accepté d'être son collaborateur et l'exécuteur de ses desseins, il y a déjà là une donnée des plus suggestives et qui mérite de retenir notre attention. Rien ne saurait plus recommander sa vertu que cette manière d'agir. — Mais il faut dégager davantage la leçon qu'elle renferme. Lorsque Jean a rencontré Térèse, il cherchait sa voie. A sa place, un illuminé aurait prétendu n'en recevoir la révélation que de Dieu seul dans une de ces communications que les faux mystiques ont grand soin de soustraire à tout contrôle. Lui au contraire ne cherche à connaître la volonté de Dieu que par le moyen des circonstances et des personnes que la Providence dispose pour lui faire savoir ce qu'Elle attend de lui. Ainsi en doit-il être normalement dans la vie surnaturelle. Seule la médiation humaine apporte avec elle la garantie de la signature divine. Mais elle prouve en même temps que celui qui se soumet à ses exigences n'a pas détruit en lui le sens social. — Et ce sens social, il est impliqué à un autre titre encore dans la conduite de Jean de la Croix. Car qu'est-ce donc qui l'a attiré, séduit et convaincu dans la proposition de la sainte d'Avila? Qu'est-ce qui a achevé de mettre sa conscience en paix au regard de la décision prise, et pourquoi son ambition de sainteté a-t-elle tout de suite jugé de qualité sûre l'aliment qu'on offrait de lui fournir? C'est le fait que Térèse, loin de rompre avec la donnée sociale,

s'y appuyait formellement ; c'est le fait que, loin de s'écarter de la tradition de son Ordre, elle y revenait pour la restaurer. Car la forme de vie qu'elle préconisait avait joui autrefois d'une approbation de l'Eglise. Elle pouvait revendiquer en sa faveur une consécration de l'autorité, sinon plus haute, du moins plus ancienne que la Mitigation. On avait beau nommer communément *Religieux de l'Observance* les Carmes qui bénéficiaient des adoucissements concédés par le Saint-Siège à une heure donnée : la véritable Observance était ailleurs. Pour rejoindre ce qu'on peut appeler la tradition au sens fort, la tradition sans épithète, il fallait remonter plus haut et reprendre la Règle primitive. C'est ce que voulait Térèse. Aussi, du premier coup, Jean a été rassuré. Il a vu en effet que la vénérable Mère ne visait ni à opérer une révolution, ni à fonder une institution, mais que tout son effort tendait à remettre en honneur une législation séculaire, et, par dessus le présent, à donner la main au passé. Où pourrait-on trouver une plus belle manifestation du sens de la tradition que dans ce retour aux origines, et d'autre part y a-t-il dans les éléments constitutifs du sens social un facteur plus essentiel que l'attachement à la tradition ? — Ainsi, du seul fait du rôle que Térèse de Jésus a joué dans la vie de Jean de la Croix, il ressort déjà une double vérité. D'abord notre Saint a admis ce que j'appellerai la loi divine de la médiation humaine. Ensuite il n'a jamais conçu que, pour s'élever à Dieu par des ascensions sublimes, on pût sans danger suivre un autre chemin que celui qui, tracé par l'autorité compétente et socialement défini, est par là-même et par là seulement garanti comme bon et salutaire.

Mais voyons les faits.

*
**

De son nom de famille, celui qui est devenu pour nous Jean de la Croix s'appelait Jean de Yépès. Il était né en 1542, sous le règne de Charles-Quint, à Fontibéros,

dans la Vieille-Castille, à trente-huit kilomètres seulement au nord-ouest d'Avila, patrie de sainte Térèse. Il était le troisième fils de Gonzalès de Yépès et de Catherine Alvarès. Des revers de fortune avaient réduit ses parents à une condition voisine de la pauvreté; mais, du moins par son père, il était de race noble : car ce dernier avait pour ancêtre un hidalgo de marque. On a lieu de penser qu'il était venu au monde le 24 juin, jour de la fête de Saint Jean Baptiste, et que c'est bien sous le patronage du Précurseur, modèle de la vie pénitente et érémitique, qu'il avait été placé dès sa naissance. Il perdit son père de très bonne heure. Puis, tandis qu'il était encore en bas âge, sa mère l'emmena avec ses deux frères à Médina del Campo, où elle pensait à bon droit qu'elle trouverait plus de ressources pour gagner sa vie et celle de ses enfants. Medina était en effet à cette époque une ville très peuplée et florissante par son commerce. Jean put dans la suite bénir la Providence de l'y avoir conduit. Car il devait y avoir la triple bonne fortune, d'abord d'y recevoir une excellente formation intellectuelle ; ensuite d'y trouver le monastère où il ferait le premier apprentissage de la vie religieuse ; enfin d'y être mis en contact avec celle qui déciderait de l'orientation définitive de toute sa vie. Et voici comment ces trois résultats furent obtenus.

Aux environs de sa quatorzième année, il fut accueilli comme garde-malade à l'Hôpital général de Médina. Il dut cette admission au grand homme de bien qui dirigeait alors cet établissement charitable, et qui voulait lui assurer des moyens de subsistance tout en lui permettant de faire de bonnes études. C'est ainsi qu'il put suivre assidûment les cours du Collège des Jésuites établi dans la ville. Là il fut mis en possession de tous les éléments du savoir humain auxquels on initiait les jeunes gens les plus favorisés de cette époque. Il donnait dès lors l'impression d'être un élu de Dieu. On sentait en lui un de ces prédestinés dont tous les faits et gestes accusent une sorte de vocation congénitale à la sainteté. Dès cette première phase de sa vie, il montra des ap-

titudes intellectuelles peu communes et un goût très vif pour les choses de l'esprit.

Mais sa grande ambition était ailleurs. Déjà détaché du monde, ce qu'il voyait surtout dans l'acquisition de la science humaine, c'était la condition requise pour être introduit dans le sanctuaire de la vie religieuse et pour être élevé à la dignité du sacerdoce. Aussi, dès l'année 1563, qui fut celle de ses vingt-et-un ans, il se fit admettre sous le nom de Jean de Saint Mathias comme novice au Couvent de Sainte Anne que les Pères Carmes de l'Observance avaient récemment ouvert à Médina del Campo. Il fit profession au début de l'année 1564. Dès ce moment, il demanda à ses supérieurs la permission de pratiquer pour son propre compte, d'une façon aussi discrète que possible, la Règle primitive de son Ordre. Cette Règle avait été élaborée et promulguée en 1214 par le Bienheureux Albert, Patriarche de Jérusalem et Légat du Pape. Elle constituait en réalité la première législation écrite à l'usage des Ermites du Mont Carmel qui avaient vécu jusque là sous le régime mal défini de traditions purement orales. Quant aux confrères de Jean de Saint Mathias, il est bien entendu qu'ils suivaient les lois de la Mitigation. Ces lois représentaient un adoucissement notable de l'ancien Code, adoucissement concédé le 15 février 1432 par le pape Eugène IV dans sa Bulle *Romani Pontificis*. Notons que nous sommes en ce moment en 1564, et que, deux ans auparavant, au mois d'août 1562, sur ce même sol généreux de la Vieille Castille, Térèse de Jésus a inauguré la Réforme des femmes par la fondation du couvent de saint Joseph d'Avila. Mais Jean de Saint Mathias, lui, ne pensait qu'à se réformer lui-même. Il n'avait ni l'ambition de réformer les autres, ni la prétention de modifier les Coutumes de son Ordre. Il songeait si peu à transformer le milieu dans lequel il vivait que voici ce qui se passa. Distingué par ses supérieurs comme un sujet de haute intelligence et de grand avenir, il avait été envoyé par eux à leur Collège de Salamanque afin de pouvoir étudier la théologie à l'Université justement

célèbre de cette ville. Il était resté là trois années, années dont il avait tiré un merveilleux parti pour l'acquisition de la science sacrée. La preuve en est dans le fait qu'il avait été nommé Maître des Etudiants, chargé de faire des leçons devant eux et de présider à la soutenance de leurs thèses. Mais il avait gardé et il gardait son idée fixe. Il conservait son désir incoërcible d'une austérité plus grande en vue d'une perfection plus haute. C'est dans ces sentiments que, ordonné prêtre, il était revenu a Médina del Campo pour y célébrer cette première messe où des témoignages irrécusables attestent qu'il fut confirmé en grâce. Et alors, suivant le mouvement de ses aspirations intérieures, il se prépara à quitter son Ordre pour entrer à la Chartreuse voisine de Ségovie qu'on appelait *le Paular*. Et c'est ici que la Providence intervint par une de ces coïncidences où il faut être aveugle pour ne pas reconnaître sa main.

En effet, c'est dans l'été de 1567, vraisemblablement au mois d'août, que Jean de Saint Mathias faisait à Médina ses préparatifs de départ pour la Chartreuse. Et c'est dans l'été de 1567, certainement à la même époque, que Térèse de Jésus, venue à Médina pour y faire une fondation, était en train d'y organiser le deuxième monastère de sa Réforme. Elle s'y trouvait donc à point nommé pour y rencontrer son futur collaborateur. Et de fait on lui suggéra la pensée qu'un jeune religieux, nommé Jean de Saint Mathias, prêt à quitter le Carmel pour demander au Paular le bienfait d'une vie plus ascétique, pourrait sans doute l'aider dans son œuvre si elle réussissait à le convertir à ses idées. Car la Sainte ne songeait à rien moins qu'à étendre aux Carmes la Réforme qu'elle avait opérée chez les Carmélites. Elle était dès lors munie de pouvoirs à cet effet par le Général de son Ordre. Elle demanda et obtint que Jean promît de venir s'entretenir avec elle. Ce fut d'ailleurs à grand peine. Visiblement elle redoutait un refus. Elle passa toute une nuit en prière pour préparer l'entretien qu'elle devait avoir avec lui. Le moment venu, il arriva ce qui se produisait presque toujours. Elle exerça sur

son jeune interlocuteur eet ascendant dont la plupart de ceux qui traitaient avec elle ressentaient l'influence presque irrésistible. Elle réussit donc à le convaincre que, si elle avait trouvé en lui, dans son concours déjà escompté, l'instrument d'exécution qu'elle cherchait, il avait trouvé en elle, dans son programme secrètement désiré, le moyen de sanctification qu'il rêvait. Il pouvait donc réaliser, sans quitter son Ordre, l'idéal qu'il songeait à poursuivre au dehors dans l'Institut des Chartreux. Finalement, elle le persuada que, pour lui-même, la vraie solution du problème posé consistait, non à sortir du Carmel, mais à entrer plus avant dans le Carmel.

Ainsi notre héros dut à Médina del Campo le privilège de ce que nous appellerions aujourd'hui une culture classique ; il lui dut le grand bonheur de son entrée dans l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel ; il lui dut enfin et surtout le suprême bienfait de sa rencontre avec Térèse de Jésus. De cette rencontre il sortait entièrement gagné à la cause de la Réforme et indissolublement uni aux destinées de la grande Sainte en vue de mener à bien avec elle sa difficile entreprise.

*
**

Cette collaboration dont ils étaient convenus, il restait à la traduire dans les actes. La réalisation ne tarda guère. Tandis que Jean de Saint Mathias restait provisoirement au Couvent de Sainte Anne, Térèse de Jésus allait faire sa troisième fondation à Malagon. Mais son séjour dans cette ville ne dura pas longtemps. Car, tout en gardant le souci de faire très bien, elle avait pris l'habitude de faire très vite. Aussi l'été de 1568 la trouva-t-il à Valladolid dirigeant elle-même les débuts du quatrième monastère fondé par elle. C'est là que Jean vint la rejoindre. Il se rendait auprès d'elle pour faire à ses côtés en quelque sorte son noviciat de réformé avant de remplir pour son compte sa mission de réformateur. Il observa donc avec soin la manière d'être

des filles de Térèse ; et c'est en voyant à l'œuvre les premières Carmélites Déchaussées qu'il comprit clairement ce que devraient être les futurs Carmes Déchaussés. Lui aussi, il alla vite en besogne. C'est le 28 novembre 1568 que, dans une pauvre masure de Duruelo, il changea son nom de Jean de Saint Mathias contre celui de Jean de la Croix, embrassa la Réforme en émettant de nouveaux vœux et posa le principe d'une œuvre qui devait faire pendant à celle de Sainte Térèse qu'elle venait compléter et parfaire. Cette œuvre, il en sera toujours l'artisan principal ; mais il n'en deviendra jamais le directeur officiel et le maître proprement dit. En cela il est tout à fait différent de Térèse. Mais ce qu'il est intéressant de noter ici, c'est que la distance considérable qui les séparait primitivement l'un de l'autre dans le domaine du temps a été comme réduite par la fondation de Duruelo. Entre la naissance de Térèse en 1515 et la naissance de Jean en 1542 il y avait, comme nous l'avons constaté déjà, un écart de vingt-sept ans. Entre leurs deux fondations de réformateurs, celle de Térèse à Avila en 1562, et celle de Jean à Duruelo en 1568, il n'y a plus qu'un écart de six ans. Et comme leur raison d'être à tous les deux, c'est leur mission de réformateurs, il semble que, sur le terrain où ils doivent travailler de concert, quoique toujours distants par l'âge, ils se sont presque rejoints même dans l'ordre du temps comme s'ils avaient débuté à peu près ensemble dans la même carrière. Toujours est-il que, par la formation de la petite communauté de Duruelo, le rétablissement des Carmes Déchaussés est *un fait désormais accompli* et que ce grand événement suit de très près *le fait récemment accompli* de la restauration des Carmélites Déchaussés.

Les débuts de la Réforme avaient trouvé auprès des Pères de l'Observance un accueil relativement favorable. Mais la suite ne ressembla guère à cette belle entrée en matière. Nous ne suivrons notre Saint ni à Mancera, où fut bientôt transféré le modeste couvent de Duruelo, ni à Pastrana, où il exerça la charge de maî-

tre des novices, ni même à Alcala de Hénarès, où il est cependant intéressant pour nous de le voir occuper d'une façon brillante la position de Recteur du premier Collège d'Etudes établi par la Réforme. Mais, dès le début de l'année 1572, nous allons le retrouver auprès de Sainte Térèse, à Avila. Désignée d'office par le Visiteur apostolique pour revenir en qualité de Prieure au monastère de l'Incarnation de sa ville natale, Térèse avait pris le 6 octobre 1571 le gouvernement de cette grande communauté qui était composée exclusivement de religieuses de l'Observance et où elle avait passé les vingt-sept premières années de sa vie de Carmélite. A peine installée dans sa charge, Térèse obtint que Jean de la Croix fût donné comme aumônier et comme confesseur à la maison dont elle était Prieure. En somme, quoi qu'en aient dit certains historiens, l'envoi de Jean à l'Incarnation d'Avila était une faveur accordée par des supérieurs bienveillants pour la Réforme. Mais cette faveur même allait susciter des mécontentements. Chez certains sujets de l'Observance, le mécontentement prit la forme d'une véritable haine. Lorsque l'hostilité déchaînée ainsi contre le directeur spirituel des sœurs de l'Incarnation d'Avila put prendre son point d'appui sur l'autorité du nouveau Nonce, Philippe Séga, elle ne connut plus de bornes dans sa violence et osa tout dans son audace. Dans la nuit du 3 au 4 décembre 1577, Jean de la Croix fut arrêté dans sa résidence d'Avila par une véritable troupe d'agresseurs. Enlevé de chez lui et honteusement brutalisé, il fut conduit à Tolède dans le Couvent des Péres de l'Observance. Là on l'enferma dans un affreux cachot. Pendant huit mois entiers il y fut soumis à des traitements tellement horribles que la description exacte en ferait frémir et causerait peut-être encore plus d'étonnement que de scandale. Nous retrouvons ici, sous d'autres formes, l'équivalent des supplices endurés par les premiers martyrs. Et c'est à l'histoire vraie de ces tourments atroces qu'il convient de mesurer la sainteté du patient. Quant à moi, je n'ai qu'à suivre la filière de ma pensée et qu'à répéter que nous tenons ici la preuve

décisive du premier fait que j'ai avancé plus haut : à savoir que Jean de la Croix fut d'abord la victime des Pères de l'Observance. Ceux-ci, en faisant porter sur lui tout le poids de leurs préjugés et de leur rancune, espéraient par là étouffer la Réforme dans son germe Il faut du moins reconnaître qu'ils avaient judicieusement choisi l'objet de leur ressentiment. Mais il arriva alors ce qui arrive toujours en vertu du jeu des lois paradoxales de l'ordre surnaturel. Cette entreprise de mort devint un principe de vie. Elle marqua pour les Déchaussés le commencement de la libération et du salut. Miraculeusement soustrait à la fureur de ses bourreaux au mois d'août 1578, nommé Vicaire du Couvent du Calvaire en Andalousie, puis Recteur du Collège de Baëza dans la même région, Jean de la Croix eut la joie de voir poindre dès 1580 l'aurore du triomphe de la Réforme. Le 22 juin de cette année-là, le Pape Grégoire XIII accorda aux Déchaussés un Bref qui les constituait en Province distincte. L'année suivante, le Chapitre général tenu à Alcala de Hénarès par les Pères de la Réforme nommait le père Gratien de la Mère de Dieu Provincial et le père Jean de la Croix Définiteur de la nouvelle Congrégation. Dans la personne de ces deux hommes, c'était Térèse de Jésus qui remportait la victoire. Pour Jean de la Croix, nommé Prieur de Grenade, cette victoire était la fin de la lutte qu'il avait soutenue contre les Mitigés. Mais ce n'était pas la fin des combats qu'il devait livrer encore pour défendre l'esprit et protéger l'œuvre de Térèse. Lorsque celle-ci mourut au mois d'octobre 1582, elle laissait au collaborateur de son entreprise, devenu l'héritier de sa pensée, une lourde tâche à accomplir et de dures épreuves à supporter.

*
**

En effet, lorsque, en 1585, un nouveau Chapitre général se réunit à Lisbonne, les pouvoirs du père Jérôme Gratien, l'ami et l'allié de Jean de la Croix, ne furent

pas renouvelés par les électeurs. C'est le père Nicolas de Jésus Marie, plus connu sous le nom de Nicolas Doria, qui fut appelé à prendre le gouvernement de la Province de la Réforme. Cette assemblée plénière, la quatrième que tenaient les Réformés, traita néanmoins Jean de la Croix avec honneur. Et Nicolas Doria ayant divisé en quatre districts les couvents de son unique Province, nomma notre saint Vicaire provincial de l'Andalousie, c'est-à-dire qu'il le chargea d'être le représentant de son autorité dans le district qui comprenait tout le sud de l'Espagne. Mais il était clair que, au fond, la disgrâce commençante du Père Gratien, qui avait été plus que tout autre l'homme de confiance de Sainte Térèse, portait atteinte à la situation de Jean de la Croix et préparait déjà la ruine de son crédit. Les succès mêmes de la Réforme allaient se retourner contre son principal auteur. Le 10 juillet 1587, un Bref de Sixte-Quint autorisa les Carmes et les Carmélites Déchaussés à former plusieurs provinces ayant chacune à leur tête un Provincial distinct : toutes ensemble, ces provinces devaient être gouvernées par un supérieur de leur Règle portant le titre de Vicaire général. Or, en 1588, le Chapitre de Madrid décerna ce titre à Nicolas Doria. C'était pour ce dernier un triomphe éclatant. Abusant de l'autorité suprême qui lui était dévolue, le fougueux Gênois attribua aux six membres de la Consulte prévue par le Bref pontifical pour l'assister dans ses fonctions des pouvoirs exorbitants et vraiment discrétionnaires. En vertu de ces pouvoirs, ce Conseil supérieur pourrait prendre des décisions soustraites à tout contrôle ; il pourrait même, le cas échéant, modifier à son gré les Constitutions des Carmélites telles que les avait établies Sainte Térèse.

Par là, Jean de la Croix se trouvait placé dans une position extrêmement difficile. Déjà Premier Définiteur de sa Congrégation, il venait en outre d'être désigné par ce Chapitre de Madrid de 1588 comme Premier membre de la Consulte et nommé en même temps Prieur de Ségovie où devait régulièrement siéger ce

Comité directeur dont, en l'absence du Vicaire général, il serait président de droit. Assurément rien n'était plus honorable pour lui que ces dignités; mais rien aussi n'était plus ingrat et plus périlleux que de remplir les devoirs qui s'y trouvaient annexés. Car, loyal et indépendant comme il l'était, il comprit de suite qu'il devait s'élever énergiquement contre les mesures dont Nicolas Doria avait assumé la responsabilité. Ces mesures, il en recueillait sans doute un bénéfice personnel; mais en même temps elles lui semblaient funestes pour le bien général, dangereuses pour la stabilité de l'Ordre et mortellement dommageables pour ses chères filles de la Réforme térésienne. Ces dernières, effrayées, protestaient avec force. Il soutint courageusement leurs revendications. Ce faisant, il servait simplement d'organe à une opposition légitime et nécessaire. Mais le Vicaire général, jaloux de son autorité et peu disposé à écouter des conseils de modération et de sagesse, crut voir dans l'attitude de son subordonné un acte de révolte contre lui. Le mécontentement qu'il ressentit se changea vite en désaveu et en réprobation. C'est ce qui apparut nettement au sixième Chapitre général que les Carmes Déchaussés, délibérant de nouveau à Madrid, tinrent dans cette ville au mois de juin 1591. Là, on retira à Jean de la Croix ses trois titres de Définiteur, de Consulteur et de Prieur de Ségovie. Et on ne tarda pas à avoir ce triste spectacle d'une enquête déshonorante menée contre le Saint par ses pires ennemis. Sans doute, elle ne fut pas imputable à l'initiative de Nicolas Doria, ni même couverte par son approbation officielle : mais, seul capable de l'empêcher, il ne sut pas y faire une opposition efficace.

Or, revenant à la suite de mes pensées, je trouve ici la démonstration du second fait que j'ai allégué en commençant. Car qu'est-ce que les Carmes Déchaussés eux-mêmes persécutaient maintenant avec un tel acharnement dans Jean de la Croix, sinon le disciple et le collaborateur de Sainte Térèse et le défenseur irréductible des Carmélites? Victime une seconde fois, il le fut

ici de la part de ses propres frères les Carmes de la Réforme. Et c'est pour sa fidélité posthume à l'esprit et à l'œuvre de Térèse de Jésus qu'ils lui firent la guerre. Je sais bien que, dans ce même Chapitre de 1591 où lui avaient été retirés tous les pouvoirs qu'il exerçait en Espagne, il avait été désigné comme Provincial des Indes. Mais, derrière cette désignation, l'intention d'annuler son influence par une mesure d'expatriement transparaissait avec une évidence exclusive du doute. D'ailleurs, cette charge lointaine, il ne l'occupa jamais. Je n'entreprendrai pas d'expliquer pourquoi sa nomination en Amérique n'eut pas de suite. Ce point d'histoire reste fort obscur. Ce qui est certain, c'est que, en quittant Madrid, il se retira à la Peñuela en Andalousie. Il y tomba malade. Et il alla mourir tout près de là, à Ubeda, dans un monastère situé entre ce Couvent du Calvaire et ce Collège de Baëza qu'il avait gouvernés quelques années auparavant. Dans les dernières semaines de sa vie, au milieu des pires souffrances, il fit paraître le plus pur héroïsme. Et c'est tout embrasé d'amour qu'il rendit à Dieu son âme très sainte à la première heure du samedi 14 décembre 1591.

*
**

Ainsi, jusqu'au bout, Jean de la Croix était resté le gardien fidèle de la pensée et l'écho vivant de la voix de Sainte Térèse. Jusqu'au bout aussi, et pour cette raison même, il avait été martyr. Et enfin, comme tous les martyrs, il avait préparé dans le creuset d'une souffrance sans nom et dans l'abnégation d'une générosité sans mesure un triomphe dont il n'eut pas la joie de voir ici-bas l'aboutissement suprême. Car la cause sublime pour laquelle il vécut et il mourut ne fut définitivement gagnée que deux ans après sa mort. C'est en effet le 20 décembre 1593 qu'une Bulle solennelle du Pape promulgua l'entière séparation et la totale indépendance des deux Ordres formés par les Religieux de Notre-Dame du Mont Carmel. Désormais les Mitigés

d'une part, les Réformés de l'autre eurent chacun un Supérieur Général distinct, ne relevant plus que du Souverain Pontife tout seul. Le document libérateur qui prononça cet affranchissement portait la signature visible de Clément VIII : mais, sous ces caractères apparents, ceux qui savent l'histoire liront toujours, invisiblement tracé en lettres de sang, le nom de l'humble Jean de la Croix. Le Vicaire du Christ n'a fait en réalité que confirmer et rendre valable cette signature sous-jacente au texte officiel.

Telle fut la vie de Saint Jean de la Croix.

II

Cette vie est, par elle-même et à elle seule, une œuvre et une grande œuvre. Mais c'est une œuvre incarnée dans les faits, traduite dans des actes. Or Jean de la Croix a produit une autre œuvre encore, une œuvre écrite dans les livres, exprimée dans des pensées. C'est de cette dernière que j'ai maintenant à parler.

Elle a une valeur de tout premier ordre et on peut dire qu'elle est hors pair. Car si, pratiquant de la sainteté, Jean a été un héros, il n'est pas moins vrai que, théoricien de la vertu, il a été un docteur incomparable. Et il ne s'est pas seulement révélé comme un penseur qui force l'admiration : il s'est encore recommandé comme un écrivain auquel il faut rendre hommage. Les juges les plus compétents de son propre pays honorent en lui un maître de la littérature espagnole.

Trois productions surtout renferment l'exposé de sa doctrine. Toutes les trois ont été composées dans la seconde partie de sa vie, qui a été coupée en deux par son incarcération de Tolède. Il commence à écrire au lendemain de sa sortie de prison, c'est-à-dire dans les derniers mois de l'année 1578. Et il dépose sa plume en 1584, sept ans avant sa mort. *La Montée du Carmel* et *la Nuit obscure*, qui ne forment en réalité qu'un seul Traité, constituent la première de ces productions. Ce premier écrit fut commencé en 1578 même pour satis-

faire à une demande des religieux de Notre-Dame du Mont Calvaire, qui voulaient retenir par devers eux les enseignements oraux donnés par leur supérieur. Il est donc le premier en date ; mais il est aussi le premier au point de vue logique et doctrinal. Vient ensuite *la Vive flamme d'amour*, rédigée au commencement de 1584 à la requête d'Anne de Peñalosa, l'insigne bienfaitrice des Carmélites de Grenade. Enfin, dans les derniers mois de cette même année 1584, sollicité par la Vénérable Anne de Jésus, — la fondatrice des Carmélites en France, — alors Prieure de Grenade, le Saint donna son *Cantique spirituel*. Ce dernier écrit n'est rien d'autre qu'un commentaire fort étendu des strophes poétiques qui avaient jailli spontanément de l'âme illuminée et brûlante du prisonnier de Tolède au plus fort de son épreuve. Et ce fut tout. La fin de sa vie s'écoula dans le silence. Et ce silence semble correspondre au développement d'un état d'âme de plus en plus difficile à exprimer dans le langage des hommes. Ainsi, toute la doctrine de Saint Jean de la Croix se trouve renfermée dans les trois écrits fondamentaux dont je viens de rappeler l'origine. Néanmoins, pour la préciser sur certains points, et en tous cas pour en percevoir certains éléments dans une sorte de raccourci, il est utile de faire appel le cas échéant aux *Sentences et Avis spirituels*, et aux quelques *Lettres*, malheureusement bien peu nombreuses, qui nous ont été conservées. C'est en m'appuyant sur cet ensemble de documents que je voudrais essayer de faire apparaître les traits généraux de la doctrine spirituelle du grand mystique.

C'est ici que l'on peut se rendre compte de ce qu'est dans son fond la mystique, la vraie mystique, celle des grands serviteurs de Dieu dans l'Eglise. En y regardant de près on constate que, comme je l'ai suggéré au début de cette étude, elle n'est finalement rien d'autre que la pure doctrine évangélique. De l'enseignement de Saint Jean de la Croix en particulier, ceci est rigoureusement exact. Et de même que la doctrine évangélique conduit l'âme à la lumière, conformément à la parole du Christ :

« Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie[1] », de même la doctrine du réformateur des Carmes, si elle est bien comprise et bien pratiquée, mène tout droit à la science la plus haute que l'homme puisse conquérir en ce monde. En effet, ce serait peu de dire qu'elle aboutit à *la connaissance de la vérité* : il faut ajouter qu'elle a pour résultat suprême *la vérité de la connaissance*. Et c'est là beaucoup plus. Car on peut connaître de plusieurs manières et il y des manières de connaître qui sont très imparfaites. En revanche il y a une façon d'appréhender la vérité qui, dans une certaine mesure au moins, met l'intelligence en possession de son objet directement et immédiatement. Ce mode d'appréhension constitue en effet, dans un sens large et par approximation, une vue intuitive des choses. Disons, pour ne rien exagérer, qu'il est un commencement d'intuition, une ébauche de la connaissance parfaite. Eh bien ! c'est cette connaissance supérieure, cette connaissance vive et transcendante qui doit être normalement engendrée par l'application des principes de Jean de la Croix.

J'ai donc deux assertions à justifier à propos du mystique Docteur : je dois montrer en lui d'abord l'interprète de l'Evangile, ensuite le promoteur du vrai savoir.

*
**

Le premier point est facile à établir. Car comment contester que la doctrine de Jean traduise les données évangéliques et qu'elle soit simplement conforme à l'enseignement tombé des lèvres du Christ?

Que trouvons-nous en effet dans ses écrits? Quelles sont les données auxquelles on peut ramener toute sa pensée? Quelles sont les réalités auxquelles il veut conduire ses disciples ? Personnellement, j'en vois trois. — La première est un pur moyen : c'est le renoncement

1. *Jean*, VIII, 12.

absolu. — La seconde est encore un moyen en un sens et déjà une fin : c'est l'amour de Dieu. — La troisième est le terme véritable de toute l'ascension spirituelle : c'est l'union transformante ou la vie déiforme. —

Le renoncement, il est partout dans l'œuvre de Saint Jean de la Croix, mais on le trouve surtout dans *la Montée du Carmel* et dans *la Nuit obscure*. Veut-on un résumé de sa théorie de la mortification? Désire-t-on savoir jusqu'où elle va? Qu'on considère attentivement la représentation graphique du Mont de la Perfection qui figure en tête de la Montée du Carmel. On trouvera une reproduction exacte du dessin même de l'auteur dans l'édition française des œuvres donnée par le chanoine H. Hoornaert[1]. La signification de ce dessin sera mieux comprise encore si l'on en cherche le commentaire à la fin du chapitre XIII du Livre I de *la Montée du Carmel*[2]. On lira là, disposées en distiques, douze sentences qui exposent ce qu'on pourrait appeler la métaphysique du Tout et du Rien, du Todo et du Nada. Le principe qui régit toute cette théorie de la mortification universelle est aussi simple que radical. J'en rencontre la définition dans un passage pris presque au hasard dans les premiers chapitres de *la Montée du Carmel* : « Tout l'être des créatures, comparé à l'être infini de Dieu, est néant, et ainsi l'âme captive du créé est néant et descend au-dessous du néant aux yeux de Dieu... En aucune façon une telle âme n'est capable de s'unir à l'être infini de Dieu, la distance entre le non-être et l'être étant infinie. »[3] Et plus loin : « L'âme qui met son affection dans les biens du monde est souverainement mauvaise devant Dieu. De même qu'aucun rapport ne peut exister entre la malice et la bonté, de même une telle âme ne peut atteindre l'union parfaite avec Dieu, parce

1. Edition Hoornaert, de 1922, en 4 volumes in-12 (Desclée, de Brouwer et Cie). Tome I, feuille hors texte entre la page XXXIV et la page 1. — C'est à cette édition que je renverrai toujours, me bornant pour mes références à indiquer le tome par un chiffre romain et la page par un chiffre arabe.
2. Hoornaert, I, 49-51.
3. *Id.*, I, 15.

qu'il est la bonté absolue. »[1] La conclusion qui se dégage de ce principe est parfaitement claire. Les sens tout d'abord devront être sevrés de toutes les jouissances qui seraient recherchées pour elles-mêmes. « Si vos sens sont sollicités par quelque chose d'agréable qui ne tend pas purement à l'honneur et à la gloire de Dieu, rononcez-y, et tenez-vous dans cette privation par amour de Jésus-Christ. »[2] Mais ce ne sont pas seulement les sens qu'il faut dépouiller des objets de leurs convoitises : c'est encore l'entendement, la mémoire et la volonté qu'il faut résolument établir dans le vide. En effet, quand il s'agit d'arriver à la contemplation procurée par l'union divine, « l'âme doit refouler et condamner au silence tous les moyens et exercices des puissances. Si on veut laisser Dieu opérer l'union divine dans l'âme, il n'y a qu'une méthode, celle qui débarrasse, qui fait le vide, celle qui force les puissances à récuser leur juridiction naturelle, leurs opérations, pour faire place à l'infusion et à l'illustration surnaturelles. Sans cela, leur capacité, loin de pouvoir atteindre une si haute dignité, ne sera qu'un obstacle si l'âme ne veut pas s'en détacher. »[3] Or, ce sont les trois vertus théologales qui, dans ces trois facultés supérieures aux sens, creuseront l'abîme qui les préparera à recevoir l'invasion de la puissance divine agissant dans toute sa force et dans toute sa pureté. En effet, « la Foi, l'Espérance et la Charité sont les objets surnaturels de ces puissances et doivent réaliser l'union de l'âme avec Dieu en produisant le vide et l'obscurité chacune dans la puissance qui lui correspond. La Foi doit agir de la sorte sur l'entendement, l'Espérance sur la mémoire, et la Charité sur la volonté... Car l'âme ne s'unit ici-bas à Dieu ni en comprenant, ni en imaginant ou jouissant, ni par aucune puissance sensitive. Elle n'atteint ce but que par la Foi selon l'entendement, par l'Espérance qui règle la mémoire et par l'Amour selon la volonté. Or

1. Hoornaert, I, 15.
2. *Id.*, II, 134. Sentence 78.
3. *Id.*, II, 4.

ces trois vertus ensemble, nous venons de le dire, produisent le vide dans les puissances. La Foi dépouille l'entendement et par suite l'empêche de comprendre ; l'Espérance fait dans la mémoire le vide de toute possession et la Charité produit dans la volonté le vide, le dépouillement de toute affection et joie en tout ce qui n'est pas Dieu. »[1] Et cette mortification des facultés doit aller si loin qu'elle oblige à renoncer même aux joies spirituelles du meilleur aloi. Sans doute ces joies viennent de Dieu ; mais elles ne sont pas Dieu. Dès lors s'y arrêter pour y chercher l'Ineffable, c'est faire fausse route et briser l'élan de l'âme vers Dieu. La pensée profonde de Jean de la Croix est que toutes les grâces et faveurs vraiment divines appelées à avoir un effet bienfaisant produisent cet effet en nous sans nous, je veux dire sans la complaisance que nous croirions devoir y prendre. Plus que cela : elles ne sont vraiment salutaires que dans la mesure où nous les recevons sans nous y attacher et en continuant de chercher au delà le Bien vers lequel nous tendons. S'y complaire, c'est en réalité s'y enliser et se rendre incapable de les dépasser, comme il le faut pourtant de toute nécessité. Doctrine sévère à coup sûr et rebutante pour la nature. Mais aussi doctrine plus effrayante de loin que de près ; plus dure à entendre que réellement âpre à pratiquer. Quand on y entre à fond, l'expérience qu'on en fait apporte avec elle une douceur exempte d'amertume parce que l'élément divin qu'elle véhicule n'est plus mélangé de produits inférieurs et hétérogènes. En tous cas, le résultat est si beau, le fruit si savoureux qu'ils doivent tenter tous les cœurs nobles. Dans la cinquième partie de son *Ethique*, Spinoza a traité « de la puissance de l'entendement ou de la liberté de l'homme ». Certes, il a écrit sur cette matière des pages profondes. Il a compris que l'affranchissement était la condition préalable à réaliser pour atteindre le but. Mais ce but, il l'a plus ou moins abaissé à notre niveau

1. Hoornaert, I, 73.

précisément en nous déclarant capables de l'atteindre. Si la puissance de l'entendement suffit à nous y conduire, on peut être certain que nous ne sortons pas réellement de l'ordre humain. Et si nous devons dépasser cet ordre pour être établis dans une transcendance absolue, il faudra bien reconnaître avec Jean de la Croix que, ici, l'entendement n'est plus un facteur suffisant de réalisation. Combien notre Saint donne davantage l'impression de nous placer au centre de la vérité. Lui aussi il veut l'affranchissement et il prêche la liberté. Mais combien le moyen qu'il propose pour y parvenir est plus proportionné et plus efficace, et combien l'état qui est au faîte apparaît comme supérieur et comme plus riche par une plénitude que Spinoza ne peut ni concevoir, ni surtout promettre ! Aussi, avec quel accent Jean nous parle de la liberté qu'on sent qu'il a conquise et qu'il rêve de nous procurer ! C'est en termes lyriques qu'il la décrit. Laissons-lui la parole. « Toute la puissance, dit-il, toute la liberté du monde ne sont que servitude, détresse et captivité vis-à-vis de la liberté et de la domination *divines*. Par conséquent, l'âme éprise de grandeurs, de dignités et de libertés *selon son appétit* n'est plus regardée ni traitée par Dieu *comme sa chère fille*, mais comme une chétive esclave de ses passions, faute d'avoir voulu suivre ce précepte du Christ : *Si vous voulez être grand, humiliez-vous ; et afin d'être le plus grand devenez le plus petit*. De sorte que cette âme ne saurait parvenir à la royale liberté de l'esprit qui s'acquiert dans l'union divine, vu que l'esclavage est incompatible avec la liberté. Un cœur plein d'appétits ignore la liberté, puisqu'il est captif ; il faut à la liberté un cœur libre, qui est *un cœur filial*. C'est pourquoi Sara ordonnait à son mari Abraham de chasser de sa maison l'esclave et son fils disant *qu'il ne pouvait être héritier* comme l'enfant de la femme libre. »[1]

Je me suis étendu sur la doctrine du renoncement dans Saint Jean de la Croix à raison de la place consi-

1. Hoornaert, I, 16.

dérable qu'elle occupe dans son œuvre. Mais il ne faut pas oublier que cette doctrine du Nada est chez lui étroitement liée à celle du Todo. A vrai dire, elles sont coextensives l'une de l'autre. C'est pourquoi j'ai indiqué que, à ses yeux, la mortification n'est qu'un moyen. Ce qu'il voit dans le dépouillement, c'est uniquement la condition pour passer à la plénitude. Le détachement n'est donc pas recherché pour lui-même : il est poursuivi afin de nous permettre de nous établir dans l'amour de Dieu. L'amour de Dieu, voilà ce qu'il faut avoir en vue. Il est la raison d'être de tout ce qui nous est prescrit ou conseillé, et il confère à l'ensemble de la doctrine de notre auteur un caractère en réalité nettement positif. On peut dire que la Charité est la fin toujours présente à son esprit. Néanmoins, une remarque s'impose ici sur le sens particulier où il faut prendre ce mot *fin*. Sans doute, l'amour de Dieu est fin : il est même d'une certaine façon la fin suprême et la fin unique. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas être et qu'il n'est pas en même temps *moyen*. Car il comporte un grand nombre de degrés ; et si, envisagé dans les degrés supérieurs, il est *fin* par rapport aux degrés inférieurs, on peut fort bien soutenir que, considéré dans les degrés inférieurs, il est *moyen* par rapport aux degrés supérieurs. En d'autres termes, s'il est *la fin* toujours poursuivie, il est aussi *le moyen* toujours employé. Et c'est lui qui sert pour monter de degré en degré sur cette échelle de Jacob dont le sommet n'appartient plus à la terre et se perd dans les cieux. Car, s'il s'épanouit là-haut dans une réalité qui se dérobe à nos regards, il est présent aussi ici-bas au point même de départ de la mystérieuse échelle. Du commencement à la fin de son développement c'est lui qui intervient pour la construire. En effet, le terme véritable, le terme absolu, c'est l'union transformante, fruit de la charité parfaite. Nous y reviendrons plus loin. Ce que nous avons à noter pour le moment, c'est tout au contraire que la Charité ne saurait être parfaite tout d'abord. Mais précisément, sous sa forme la plus rudimentaire de charité initiale, et telle

qu'elle est enfermée dans le simple état de grâce, elle est le grand facteur qui doit soulever vers Dieu la vie humaine donnée à la créature intelligente en vue de Dieu. Le sacrifice lui-même est vain et dénué de valeur s'il n'est pas informé par l'amour. Sous son aspect purement négatif il est impropre à sanctifier la créature qui l'accomplit. Le renoncement ne doit pas seulement être orienté vers l'acquisition d'une charité plus haute : il doit encore partir d'une charité moindre déjà possédée. C'est à cette condition seulement qu'il pourra profiter à l'âme et d'ailleurs l'augmentation de l'amour n'est possible que par la vertu d'un commencement d'amour. Il s'agit là d'un trésor que, comme dirait Pascal, on ne pourrait pas faire fructifier si on ne l'avait pas déjà. Chaque progrès à réaliser est ici une majoration quantitative et non une création qualitative. Evidemment, à chaque pas fait en avant correspondra une qualité meilleure de la divine charité : mais il n'y aura pas transition d'un genre à un autre ; il y aura seulement, dans le même genre, passage du moins au plus. C'est là ce qu'avait merveilleusement compris la Bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus. Et notons que cette petite sainte qui, si elle était encore de ce monde, serait moins âgée que beaucoup d'entre nous, n'a rien fait d'autre dans tout le cours de sa vie que de mettre en pratique la doctrine de Jean de la Croix qu'elle avait délibérément adopté pour son maître. C'est sous ce jour qu'il faut la considérer, et c'est à ce titre que nous pouvons invoquer son autorité comme pleinement valable dans la matière qui nous occupe. Toutes les mièvreries dont on a entouré sa mémoire sont une méconnaissance de la vérité historique et une déviation de la piété maladroitement admirative. Le grand secret qu'elle propose à tous pour parvenir à la sainteté, c'est l'exercice effectif de l'amour envers Dieu. Cet *amour*, elle le présente bel et bien comme *le moyen* faute duquel tous les autres seront inefficaces. En pensant ainsi, elle ne fait que traduire le sentiment formel de celui à l'école duquel elle s'est formée. Si je ne voulais pas encombrer

mon texte de citations trop nombreuses, je pourrais administrer ici la preuve directe de ce que j'avance en recourant encore aux écrits du grand mystique. J'aime mieux m'en tenir au témoignage non équivoque de sa fidèle interprète. Et je me hâte de conclure sur ce point en résumant tout ce que je viens de dire dans la formule suivante : la charité, qui est une fin, est en même temps un moyen, et elle doit être employée comme telle dans l'effort institué pour atteindre le but véritable. Or ce but, c'est l'union transformante, prélude ici-bas de la vision béatifique et commencement dès ce monde de l'état céleste.

Que, au regard de Jean de la Croix, la vie déiforme soit le terme obligatoire de notre ascension, c'est ce qui ne peut être mis en doute. Dans les *Sentences et Avis spirituels* nous lisons ceci : « Ce que Dieu prétend, c'est nous transformer *en dieux*, et nous donner par participation ce qu'il est Lui-même par nature. Il ressemble au feu qui convertit toute chose en feu [1] ». Aider les âmes de bonne volonté à aboutir à cette union parfaite avec Dieu, voilà l'unique objectif de notre saint. C'est d'ailleurs vers cette fin que sont orientées toutes les austérités du Carmel. Dans la vie présente, cette union divine correspond à l'état du mariage spirituel. Or, dans l'œuvre de Jean, les développements qui visent le mariage spirituel tiennent une place fort étendue. Ils forment la part principale de *la Vive flamme d'amour* et ils occupent toute la seconde moitié du *Cantique spirituel*. Il y a plus : *la Nuit obscure* elle-même nous met finalement en présence de cet état transcendant qui en est le terme normal. Aussi peut-on dire que, envisagés dans leur ensemble, les écrits que nous étudions nous conduisent vraiment jusqu'au seuil du ciel. Ils mènent l'âme à travers ses ascensions successives jusqu'au point précis où Dieu n'a plus qu'à faire tomber un dernier voile pour l'établir dans le face à face de l'éternité.

1. Hoornaert, II, 141. Sentence 132.

On aura donc une idée juste de la doctrine mystique de Jean de la Croix si on la ramène tout entière aux trois données du renoncement à soi, de l'amour de Dieu, et de l'union avec Dieu. Il suffira d'observer que ces trois données sont régies par la loi d'une solidarité et d'une continuité dynamiques, le renoncement ne servant qu'à alimenter l'amour et l'amour ne servant qu'à préparer l'union transformante qui déifie la créature raisonnable. Mais cette idée juste ne serait pas une idée complète si nous n'ajoutions pas que les différents termes de cette trilogie n'apparaissent à notre Saint comme réalisables que par la vertu toujours supposée et perpétuellement sous-entendue de notre incorporation au Christ. Nul n'a plus que lui donné comme fondement à tout son enseignement spirituel cette parole de Notre Seigneur que nous lisons dans le quatrième Evangile : « Je suis la vigne et vous êtes les rameaux;... sans moi vous ne pouvez rien faire [1] ». Je ne m'attarderai pas à développer ce point de vue. Je me bornerai à une courte citation. « Le progrès spirituel, lisons-nous dans les *Sentences et Avis spirituels*, n'est possible que par l'imitation de Jésus-Christ. Il est la voie, la vérité, la vie, et *la porte* par où doit *entrer* quiconque désire se sauver... Au-dessus de toute préoccupation, ayez un désir ardent et affectueux d'imiter le divin Maître en toutes vos œuvres ; faites chacune d'elles comme les aurait faites le Seigneur en personne... Vivez toujours crucifié intérieurement et extérieurement *avec* le Christ [2] ».

*
**

Les détails de l'analyse qui précède ne doivent pas nous faire perdre de vue la question qui est en cause. Il s'agit pour nous de montrer que le Docteur espagnol, dans tout ce qu'il a écrit, n'a été que l'interprète de l'Evangile. De la considération de sa doctrine, passons

1. *Jean*, XV, 5.
2. Hoornaert, II, 133-134. Sentences 76, 77, 80.

donc maintenant à l'examen du contenu du message évangélique. Si nous allons au fond du texte sacré pour en dégager l'essentiel, qu'y verrons-nous ? Nous constaterons d'abord que Notre-Seigneur ne cesse de recommander à ses auditeurs la pratique du renoncement absolu afin de libérer de toutes les servitudes qui pèsent sur elles les facultés spirituelles que nous portons en nous. Nous reconnaîtrons ensuite qu'il fait sans cesse appel à notre puissance d'aimer pour nous inviter à l'appliquer à Dieu par dessus tout et aussi aux créatures perdues pour Dieu et retrouvées en Lui. Nous nous rendrons compte en troisième lieu que tout ce travail de mortification et toute cette ferveur d'amour doivent aboutir à une union si intime avec Dieu que par cette union nous serons rendus participants de sa vie. Et ce qui est encore plus clair que tout le reste, c'est que ce programme de sanctification devra être rempli d'un bout à l'autre par la vertu du Christ présent en nous et devenant de plus en plus le principe inspirateur de nos actes. Les textes abondent que l'on pourrait invoquer à l'appui de ces assertions. Mais il est tellement évident que l'esprit même de l'Evangile se résume dans les données rappelées ci-dessus qu'il devient presque inutile de se livrer ici au jeu facilement abusif des citations. Je rappellerai néanmoins quelques paroles décisives. — Nous lisons dans Saint Luc : « Jésus disait à *tous :* Si quelqu'un veut faire route derrière moi, qu'il se renonce et prenne sa croix chaque jour, et qu'alors il me suive [1] ». Et plus loin, dans le même historien sacré, nous relevons un autre propos du Christ qui n'est pas moins formel : « Ainsi donc, quiconque parmi vous ne renonce pas *à tout* ce qu'il possède ne peut pas être mon disciple [2] ». Voilà pour le renoncement. — Et voici pour l'amour de Dieu. J'ouvre Saint Matthieu. « Maître, dit à Jésus un Docteur de la Loi, quel est le plus grand commandement dans la Loi ? Jé-

1. *Luc*, IX, 23.
2. *Id.*, XIV, 33

sus lui dit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, et de tout ton esprit ; c'est le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Toute la loi et les prophètes résident dans ces deux commandements [1] ». — Quant à l'union transformante, c'est dans Saint Jean qu'il faut en chercher la formule expresse. Dès le début de son livre, l'auteur du quatrième Evangile la mentionne en termes équivalents. Il écrit : « A tous ceux qui le reçoivent, le Verbe donne le pouvoir de devenir *enfants de Dieu*, à ceux qui croient en son nom, qui sont *nés*, non du sang, ni de l'instinct de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais *de Dieu* [2] ». Et ceci qui est plus net encore : « Je ne prie pas seulement pour mes apôtres, dit Notre-Seigneur, mais aussi pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, et que, *comme toi*, Père, *tu es en moi et moi en toi, ainsi* ils soient *en nous*... Quant à moi, la gloire que tu m'as donnée, je la leur ai transmise, afin qu'ils soient un, *comme nous sommes un*, afin que je sois en eux et que tu sois en moi, de sorte qu'ils soient consommés dans l'unité [3] ». — Et c'est Saint Jean aussi qui insiste en termes explicites sur la nécessité d'adhérer au Christ pour vivre spirituellement. C'est en effet dans le dernier Evangile que nous entendons Jésus nous dire : « De même que le sarment ne peut pas porter de fruit par lui-même, s'il ne demeure sur le cep, ainsi vous autres si vous ne demeurez en moi. Je suis le cep, vous êtes les rameaux. Celui qui demeure en moi tandis que je demeure en lui porte beaucoup de fruit ; car *sans moi vous ne pouvez rien faire*. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment qui se dessèche, puis on le ramasse, on le jette au feu et il est brûlé [4] ».

1. *Matthieu*, XXII, 36-40.
2. *Jean*, I, 12 et 13.
3. *Id.*, XVII, 20-23.
4. *Id.*, XIV, 4-6.

*
**

On pourra lire et relire successivement d'une part les écrits de Jean de la Croix, d'autre part les pages du texte évangélique. On pourra les conférer l'un avec l'autre avec le soin le plus attentif. On ne trouvera des deux côtés, pour le fond, rien d'autre que ce que je viens d'indiquer, c'est-à-dire la même chose chez tous les deux. Si l'Evangile est l'écho de la voix du Christ, Jean est l'écho de l'Evangile. Mais évidemment c'est un écho amplifié par un de ces résonateurs dont la construction n'est possible que par l'effort de la science humaine. Là est la différence entre l'un et l'autre. Et il faut reconnaître que, à cet égard, elle est considérable. Sans doute la doctrine foncière est la même. Mais, si le Docteur mystique interprète fidèlement le message évangélique, il en expose le contenu d'une façon vraiment nouvelle. La manière dont il le présente accuse un long travail de réflexion théologique et d'élaboration savante, et elle affecte des caractères qui ne se rencontrent guère dans les textes sacrés.

L'Evangile a une profondeur, une puissance, une richesse, une universalité qui, en aucun cas, ne sauraient être je ne dis pas dépassées, mais simplement égalées. Il est une source vive, toujours jaillissante, qui offre à toutes les âmes et à tous les temps l'eau divine où toutes les générations sont appelées à venir se désaltérer. Mais cette eau inépuisable n'est pas canalisée ; l'or pur des trésors infinis qu'elle véhicule n'est pas monnayé. Si nous traitons l'Evangile comme un livre qu'il est en effet, il faudra dire que c'est un livre très court, le plus souvent purement concret, et même dans un sens populaire. En présence des faits qui constituent la manifestation perceptible du dessein divin et le principe générateur de la foi humaine, il est plus préoccupé d'en poser la réalité historique que d'en développer le contenu doctrinal. Il est plus appliqué à retenir les paroles toutes vives du Christ qu'à les traduire dans un ensei-

gnement méthodique et bien ordonné. Il est surtout plus attentif à affirmer l'authenticité de ce qu'il rapporte qu'à en offrir une justification valable pour la raison.

C'est sous un tout autre aspect que se présente à nous l'œuvre de Jean de la Croix. Assurément elle diffère des grandes synthèses dogmatiques ; mais on n'y en reconnaît pas moins la main d'un théoricien de premier ordre. Celui qui l'a écrite a beau viser la pratique, il a beau recevoir son impulsion de l'amour : il n'en donne pas moins à ce qui sort de sa plume un caractère franchement didactique. Il procède avec méthode ; il ordonne ses développements selon la loi d'une logique impeccable ; il fait preuve d'un art consommé ; il élève un édifice de science théologique et il veille toujours sur l'organisation de sa pensée, même quand elle se rapporte aux réalités brûlantes de l'amour divin. Il y a plus que cela : jamais content de faire simplement connaître les résultats de son expérience spirituelle, il est sans cesse préoccupé d'en dégager les lois intelligibles et de prouver en quelque sorte que ce qui est donné dans cette expérience doit être ainsi et ne peut pas être autrement. Plusieurs ont cru voir en lui un psychologue : j'avoue qu'il m'apparaît surtout comme un métaphysicien. Sans doute, si l'on a en vue une psychologie conçue à la façon de Maine de Biran, c'est-à-dire parfaitement décidée à dépasser le phénoménisme interne pour aboutir à des conclusions objectives et transcendantes, on peut soutenir que notre Saint a été un psychologue. Mais ce n'est pas là le sens usuel et classique de ce terme. Et Jean me paraît tout-à-fait étranger à la psychologie proprement dite. Il n'a rien de la finesse insinuante d'un François de Sales, dont le souple génie s'emploie à multiplier les observations de fait et à encourager les âmes par des suggestions appuyées sur des données concrètes. Jean de la Croix est, dans un sens beaucoup plus rigoureux et beaucoup plus étendu, *un esprit essentiellement philosophique*. J'ai toujours été surpris pour ma part que, dans un passé encore récent, ceux qui ont cru devoir combattre l'avènement d'une

métaphysique de l'action n'aient jamais paru soupçonner qu'elle pouvait se placer sous le patronage de l'auteur de *la Montée du Carmel*. On trouve en effet dans ses écrits tous les éléments principaux de cette doctrine qu'on jugerait peut-être moins périlleuse si on se rendait mieux compte qu'elle s'abrite à l'ombre de sa grande autorité. Disons seulement, pour caractériser finalement son œuvre, que cet homme tout illuminé des clartés divines est un penseur profond ; mais que, d'ailleurs passé maître dans le raisonnement abstrait, il ne fait jamais jouer le mécanisme du discours que pour recueillir, analyser, éclairer les données concrètes de l'expérience et que pour susciter, préparer et ordonner les réalisations concrètes de la vie. De là vient que, chez lui, le procédé scolastique lui-même n'apparaît pas sous le même aspect que chez les grands spéculatifs ses prédécesseurs ou ses contemporains. Il diffère d'eux d'une manière notable. Il se rapproche plus directement de l'Evangile, auquel, derrière des formes de pensée pourtant savantes, il nous ramène sans cesse. On peut dire aujourd'hui avec des chances de faire agréer ce point de vue par beaucoup de bons esprits que la vie contemplative n'est en un certain sens que le couronnement de la vie chrétienne orientée vers sa perfection. Eh bien ! en passant de la pratique à la théorie, on a le droit de soutenir parallèlement que la doctrine mystique de Jean de la Croix n'est pas autre chose en dernière analyse que le développement méthodique, l'application raisonnée, et comme la justification savante de l'Evangile.

*
**

Mais pour se mettre à l'école d'un pareil maître, faudra-t-il renoncer aux droits de l'intelligence ? Sera-t-il nécessaire de priver de la satisfaction qu'il réclame si impérieusement ce besoin de connaître que nous portons en nous et dont l'exigence spontanée est incoërcible ? Non certes. Mais, sur ce point, il y a lieu de s'expliquer et il faut s'entendre. Nous aspirons à la *science*, sans

d'ailleurs préciser en général ce qui est signifié par ce mot magique. Jean, lui, est avide surtout de *sagesse*, et c'est là un terme qui a dans la tradition un sens parfaitement défini. Certes il estimait beaucoup *la science* ; mais il l'aimait principalement lorsque elle venait se fondre dans *la sagesse*, connaissance supérieure qui contient et dépasse la science. C'est de Jean de la Croix considéré comme le promoteur de ce vrai savoir qu'il me reste à dire quelque chose.

Au premier abord, il semble disposé à nous vouer à l'ignorance. Car la loi du dépouillement qu'il préconise ne comporte pas d'exception : elle s'applique à toutes les facultés Le renoncement doit être pratiqué par l'entendement et par la mémoire intellectuelle comme par les sens et par la mémoire sensible. Jean exige la nudité de l'esprit. Nous avons à ce sujet des textes formels. En voici un que j'emprunte au chapitre IV du Livre I de *la Montée du Carmel*. « Pour être sage selon Dieu, y est-il dit, il faut savoir renoncer à sa science humaine, et se livrer par amour au service de Dieu comme des enfants et des ignorants. C'est Saint Paul qui l'enseigne : Si quelqu'un parmi vous paraît être sage, qu'il devienne ignorant pour être sage, parce que la sagesse de ce monde est folie devant Dieu. Il faut donc que l'âme désireuse de s'unir à la sagesse divine s'applique au non-savoir plutôt qu'à la science » [1]. Cette courte citation résume la doctrine constante du Saint. N'y a-t il pas là un dangereux mépris de la connaissance humaine et même de toute opération intellectuelle ? Et n'allons-nous pas voir l'entendement sombrer dans une doctrine de pure négation ?

Eh bien ! non. Ce n'est pas à un anéantissement du savoir, mais à un progrès de la connaissance que le grand mystique veut nous conduire par ce traitement paradoxal. Il ne veut rien abolir, mais tout parfaire. Ce dont il s'agit pour lui, c'est de réaliser la condition requise pour passer du discours à une sorte d'intuition ;

1. Hoornaert, I, 16.

pour entrer, au delà des représentations symboliques, dans la connaissance véritable de Dieu d'abord et aussi des êtres créés.

*
**

Pour nous rassurer sur les intentions de Jean de la Croix, notons d'abord certains faits à titre préliminaire.

En premier lieu, usant d'un mot dont on a beaucoup abusé, j'oserai dire que sa vie a été celle d'un intellectuel. Nous n'avons ici qu'à nous rappeler les données générales de sa biographie. Nous avons vu ce qu'il avait été comme étudiant à Salamanque, et comment il en avait rapporté une science d'excellente qualité. Il avait appris là tout ce qu'on pouvait connaître à son époque. Et, après avoir été un élève sans rival, il était devenu un maître qu'on aurait pu proposer comme modèle aux moins mystiques de ses contemporains. Directeur des Etudes au Collège de Alcala de Hénarès, puis plus tard au Collège de Baëza, il y avait laissé le souvenir d'un zèle très rare pour l'initiation de ses disciples à tous les genres de science cultivés dans l'Eglise. Sa vie n'a donc pas été celle d'un tenant de l'agnosticisme.

Et son œuvre, conforme à sa vie, porte l'empreinte très nette d'une haute intellectualité. On ne peut pas lire une page de lui sans être frappé de la force, de la clarté, de la cohérence de sa pensée. Il développe une vigueur de dialectique qui, plus accusée sans doute dans des traités didactiques comme *la Montée du Carmel* et *la Nuit obscure*, n'en demeure pas moins présente encore et très sensible dans les pages les plus ardentes de *la Vive flamme d'amour* et du *Cantique spirituel*. La préoccupation de relier logiquement les idées, le souci de faire la preuve de tout ce qu'il avance sont constants chez lui et donnent à ses livres un caractère essentiellement lumineux De la scolastique, il retient les qualités d'ordre, de méthode, de précision qu'elle a introduites dans l'organisation de la pensée abstraite, et dont la mise en œuvre, quand elle n'est pas tournée en abus

par l'artifice des subtilités inutiles, peut rendre de si grands services pour l'exposé des vérités de toute espèce.

Si, de la considération de ce qu'on pourrait appeler l'aspect extérieur de son œuvre, on descend à l'examen du contenu même de sa doctrine, on y retrouvera encore le culte de l'intellectualité et les manifestations d'une pensée savante. Nul n'a poussé plus loin que lui le respect et le goût de la raison. Recueillons seulement deux de ses maximes. « Sur le chemin de Dieu, *prenez conseil de votre raison*, et agissez selon sa direction ; Dieu vous en saura gré plus que de toutes les œuvres que vous ferez sans elle, plus que de toutes les consolations spirituelles que vous cherchez. — *Agir selon la raison*, c'est ressembler à qui se nourrit de substance ; abandonner sa volonté aux caprices de l'attrait, c'est se nourrir de fruit sans substance. »[1] Si la raison doit à ce point régir notre conduite, combien davantage encore sera-t-elle requise pour gouverner notre pensée ! Sur la valeur de cette pensée, longtemps avant Pascal, Jean de la Croix s'est prononcé dans le même sens que Pascal. Il a écrit : « Une seule pensée de l'homme vaut le monde entier : c'est pourquoi Dieu seul en est digne. »[2] En réalité, pour notre mystique, la raison doit intervenir toujours et partout. Elle est en fait à ses yeux ce que Descartes la proclamera plus tard, à savoir cet « instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres[3] ». — En conséquence, elle devra nous servir d'abord pour prendre toujours l'attitude qui convient dans l'ordre naturel des choses. Car enfin, même lorsque le principe inspirateur de nos actes est franchement transcendant et délibérement surnaturel, c'est cependant dans le système lié des apparences naturelles que nous avons à insérer les produits de notre activité. Or ces apparences, bien que surbordonnées à une réalité plus haute, ont une consistance propre dont nous devons tenir compte. De ce point de vue, Jean de la Croix a été

1. Hoornaert II, 129. Sentences 40 et 42.
2. *Id.*, II, 128. Sentence 32.
3. *Discours de la Méthode.* Cinquième Partie, circa finem.

le plus sage et le plus pratique des hommes. Cet ascète, dont l'austérité rappelait celle du Précurseur dont il portait le nom, veilla toujours à interdire aux religieux qui dépendaient de lui tout ce qui pouvait ressembler à un excès dans les mortifications corporelles. Il opéra une réforme décisive à cet égard au couvent de Pastrana où il fut Maître des novices de 1570 à 1571, et, comme supérieur en titre, il fut amené à agir dans le même sens ailleurs. — Mais cette préoccupation rationnelle, il la porte aussi, il la porte surtout dans le domaine le plus réservé de la vie intérieure. Dans l'ordre supérieur des communications avec Dieu, il combat énergiquement l'intervention des sens et l'ingérence de l'imagination. Il veut qu'on use de la raison pour réagir contre les données toujours suspectes de ces puissances trop directement liées à notre organisme physique. Il s'efforce de faire prévaloir la doctrine selon laquelle la vie d'union divine la plus haute n'implique pas du tout nécessairement les états préternaturels. Il estime que cette vie doit tendre à se développer dans le calme par le pur exercice des vertus théologales. Et si parfois, surtout à raison de leur mission particulière, des grâces d'exception sont imposées en quelques sorte à certaines créatures privilégiées, ces grâces devront être reçues non seulement avec humilité, mais encore avec défiance, et même avec résistance : en effet, comme nous l'avons vu précédemment, le résultat que Dieu en attend s'opère en nous sans nous.

En présence de ces données, je demande si l'on peut concevoir une doctrine qui écarte plus efficacement que celle de Jean de la Croix le péril des illusions malsaines, une doctrine qui soit plus résolument hostile à toute contagion d'illuminisme ; une doctrine enfin qui, par la manière dont elle nous ouvre l'accès des voies mystiques, réalise et retienne davantage le caractère de la rationalité. — Sans doute, en suivant ces voies, l'âme rencontrera des choses qui excèdent toutes ses capacités naturelles, *quae exsuperant omnem sensum*. Mais ces choses mêmes n'auront droit de cité en elle qu'en

se laissant en quelque manière comprendre dans un ordre raisonnable, sinon rationnel. Il en résulte que, même en aspirant aux états les plus élevés, ce qu'elle appellera de ses vœux restera susceptible d'être ordonné à la raison : *ea quae sunt rationalibia appetentes.*

*
**

Il était nécessaire de présenter au préalable les réflexions qu'on vient de lire pour pouvoir mieux discerner ensuite le véritable sens de la doctrine du renoncement intellectuel chez Saint Jean de la Croix.

Et d abord, je ne saurais trop répéter qu'il ne voit dans le renoncement qu'un moyen. Or le moyen préconisé doit être jugé sur le but poursuivi. Ici, le but poursuivi n'est ni le détail, ni même l'ensemble des connaissances humaines que nous avons généralement en vue : c'est uniquement l'accès à la vraie connaissance de Dieu qui dépend en grande partie de la connaissance exacte que nous devons prendre de nous-mêmes [1]. Convaincu que l'état de perfection consiste dans l'amour de Dieu et le mépris de soi, notre Docteur ne peut le concevoir sans les deux éléments qui, indissolublement liés ensemble, en forment les termes solidaires : *la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même* [2]. En somme, c'est dans cette double et unique connaissance que tout le reste doit nous être donné et est appelé à prendre la place qui lui convient. C'est là une remarque d'une importance capitale. Et l'on voit de suite comment, philosophiquement parlant, cette doctrine n'est pas sans quelque analogie avec la conception socratique et même avec la conception kantienne qui ont toutes deux opéré un déplacement de ce qu'on pourrait appeler *le centre de gravité de tout le système du savoir*. Mais je me hâte de dire que, si la ressemblance est réelle, la différence aussi

1. Hoornaert, II, 165. Sentence 322.
2. *Id.*, III, 113.

et surtout est très grande. Car, tandis que les deux philosophies auxquelles je viens de faire allusion ne nous retirent de la domination du monde extérieur et de la prévalence de la connaissance externe que pour nous ramener à nous-mêmes comme à la mesure des choses, la doctrine de Jean de la Croix ne nous ramène à nous-mêmes que pour nous conduire à Dieu comme à la mesure de toute chose. Chez lui, la connaissance de soi est le marchepied de la connaissance de Dieu. C'est donc Dieu qui est ici l'objet essentiel à connaître. Mais il n'est pas seulement objet. Et nous avons à faire à ce propos une remarque dont on ne saurait exagérer l'importance. En effet, *terme suprême* de la connaissance, Dieu est encore le *principe premier* de toute connaissance. Il faut donc voir en lui le moyen indispensable de la connaissance vraie. Veut-on posséder le secret de la théorie de la connaissanc chez le grand Saint que nous étudions ? Pour lui, *Dieu seul connaît à proprement parler*. Seul, Il a la vue pénétrante de tout ce qu'il a conçu idéalement par son Verbe et exécuté effectivement par sa Puissance. Il n'y a que Lui qui est en situation de percer à jour le réel. Dès lors, qu'avons-nous à faire pour connaître ? Nous rendre *participants* de la connaissance que Dieu lui-même a des choses. Hegel a soutenu que Dieu, qui est la vérité en soi, est aussi la vérité du monde qu'il produit et que c'est dans cette vérité seule que le monde est connaissable. S'il était permis d'utiliser cette formule dans un sens tout à fait différent de celui que lui donne son auteur, je dirais que c'est là toute la pensée de Jean de la Croix sur l'ordre du connaître.

Comprenons donc que le renoncement aux données de l'entendement marque simplement un passage. Dans notre effort d'accession à la connaissance vraie, c'est une première étape. Sous le bénéfice de cette observation, je puis maintenant sans inconvénient citer les textes qui me paraissent les plus décisifs pour caractériser cette attitude qui porte le signe des quantités négatives, mais qui marque simplement un premier

temps. — « Aussi longtemps qu'on comprend distinctement, dit le Docteur mystique, le progrès est impossible... Dieu étant incompréhensible, il dépasse infiniment l'entendement humain qui veut le comprendre... Pour cette raison, l'entendement doit se détacher de lui-même, renoncer à sa pénétration, pour atteindre Dieu par la Foi; il doit croire et non comprendre. C'est ainsi que l'entendement atteint la perfection, car rien ne peut remplacer la Foi pour arriver à Dieu, et l'âme s'en rapproche plus en ne comprenant pas qu'en comprenant [1]... N'étant pas capable de connaître ce que Dieu est, c'est en renonçant à comprendre, en s'avouant vaincu que l'entendement va vers lui [2] ». Voilà donc, dans l'itinéraire vers le vrai savoir, la première étape bien marquée. Il nous reste à définir la seconde.

Mais, avant d'aller plus loin, une observation s'impose qui justifiera le procédé de notre maître mystique. En effet, le renoncement intellectuel provisoire qu'il exige de nous n'est qu'une partie du dépouillement universel auquel il prétend nous soumettre pour nous conduire, à travers d'apparentes ténèbres, à la lumière réelle qu'il cherche pour nous sur les pas du Christ. En d'autres termes, il estime que le fait particulier de l'accession à la connaissance vraie est dépendant du fait général de l'acheminement vers la sainteté totale. Pour quelle raison? Parce que Dieu est indivisible. En Lui, le Vrai et le Bien ne font qu'un : *Verum et Bonum convertuntur*. C'est pourquoi il est impossible de s'élever à Dieu comme principe de connaissance sans adhérer à Dieu comme source de bonté. Cela revient à dire qu'il faut se sanctifier pour voir clair. Il en résulte que les vertus chrétiennes les plus élémentaires sont au fond les conditions absolues des connaissances les plus sublimes. Voilà pourquoi, dans le programme de notre Saint, l'opération de l'esprit n'est jamais mise à part de l'activité morale de tout l'être. Voilà pour-

1. Hoornaert, III, 219.
2. *Id.*, III, 220.

quoi la mortification qu'il prêche porte sur toutes nos facultés et toute notre attitude. Voilà pourquoi enfin *l'humilité a un sens et une efficacité métaphysiques* qui en font la condition principale du vrai savoir. J'ai trouvé un texte qui met ce dernier point, d'une importance souveraine selon moi, en une vive lumière. « Dieu, lisons-nous dans *la Montée du Carmel*, veut faire comprendre à l'homme spirituel véritable le mystère de la Porte et du Chemin, qui est le Christ, pour s'unir à Lui. Il veut qu'on sache ceci : plus l'homme s'anéantit pour Dieu, à la fois selon le sensible et le spirituel, plus il s'unit à Dieu et plus l'œuvre est grande. S'il en arrive à se réduire à rien, ce qui veut dire à pratiquer *la plus parfaite humilité*, l'union entre l'âme et Dieu sera un fait accompli, et c'est l'état le plus grand, le plus éminent qu'on puisse atteindre en cette vie ».

A présent nous sommes en mesure de parler de la seconde étape à franchir sur la route qui mène au vrai savoir. Ici, notre guide va nous montrer la connaissance recouvrée par l'infusion en nous de la science même de Dieu. Il met devant nos yeux « l'âme qui vient de s'abreuver à la haute sagesse divine [1] ». Et il déclare que « à cette âme, sa propre science, ainsi que toutes les connaissances humaines réunies, apparaissent comme une pure ignorance au regard de ce qu'elle vient d'apprendre [2] ». Il ajoute : « L'âme se trouve ici dans la lumière de la science qui domine tout... La sagesse divine l'a délivrée de l'ignorance que produit le péché... Cette âme se trouve ne plus rien savoir selon sa modalité d'autrefois. Il n'en faut pas conclure qu'elle ne peut plus utiliser les connaissances acquises antérieurement : il est plus juste de dire que tout ce qu'elle savait acquiert une perfection plus grande grâce à la science surnaturelle qui lui est venue de Dieu [3] ». On voit donc ce qui s'est passé : l'homme est parvenu à

1. Hoornaert, IV, 165.
2. *Ibidem.*
3. *Id.*, 166 et 167.

voir merveilleusement clair parce qu'il s'est placé au centre de la lumière. Si celui qui adhère à Dieu devient un même esprit avec Lui, cela doit s'entendre de l'ordre intellectuel comme de l'ordre moral. Et cette unification ne peut pas ne pas produire la lumière. Car l'incompréhensibilité de Dieu n'empêche pas que ce Dieu soit la Souveraine Intelligence et le principe de toute intelligibilité. Rien n'est perdu de tout ce qui a été acquis. D'ailleurs l'exercice normal de toutes nos facultés reste nécessaire et obligatoire dans tous les départements où elles doivent déployer leur activité. Mais toutes les connaissances antécédentes, manifestement inférieures, sont comme assumées dans une connaissance supérieure. Cette connaissance est vraiment dominatrice et par la grandeur de son objet et par la nature de son opération. Elle s'est incorporée le discours, mais elle le dépasse. Désormais toujours présente à l'esprit, elle vivifie ses perceptions et illumine à ses yeux tout le donné. L'intelligence peut alors se dégager de ce qu'il y a d'illusoire dans le dogmatisme spontané des sens et de l'entendement. Elle entre dans le réalisme profond de la connaissance vraie. Le voile du mystère n'est pas levé encore ; mais une lumière intense le rend déjà presque transparent. Ce n'est pas l'intuition pure et simple : mais c'est tout de même comme un pressentiment de l'immédiation de la connaissance directe. De là vient que les mystiques de la bonne marque ont un sens du réel et une vision du concret qui dépassent la pénétration des plus grands métaphysiciens. Et c'est le motif pour lequel je crois être en droit d'honorer dans Jean de la Croix un promoteur du vrai savoir.

*
**

Ainsi, au terme de cette étude sur le grand Docteur du renoncement universel et sur l'austère théoricien de la nuit obscure, nous nous retrouvons dans la lumière. Mais il y a plus : nous sommes remis en posses-

sion de tous les biens, même terrestres et humains, qui avaient fait l'objet du dépouillement. Il a fallu traverser le désert; mais c'était pour pénétrer dans la terre promise. Pour arriver à la nudité parfaite de l'esprit, il a été nécessaire de faire en nous ce vide qui, s'il est indifférent à la nature physique, cause effectivement à la nature morale une suprême horreur. Mais ce vide n'a creusé en nous un abîme que pour nous rendre capables de recevoir la plénitude divine. Les pages qui sont sorties de la plume du roi des mystiques nous ouvrent finalement la perspective des réalités les plus positives et les plus béatifiantes. Dans la *nuit passive de l'esprit* il a déclaré ceci : « Si cette nuit obscurcit l'esprit, c'est pour lui communiquer des lumières sur toutes choses; si elle l'humilie et le rend misérable, c'est pour l'exalter et l'affranchir; si elle l'appauvrit et le prive de toute possession et affection naturelle, c'est pour le rendre capable de goûter divinement la douceur de tous les biens d'en haut et d'en bas... Par là, il peut librement et pleinement communiquer avec la sagesse divine et goûter par sa pureté toutes les saveurs des choses selon une certaine mesure de perfection[1] ». Mais voici un chant de triomphe qui conclut tout, qui comprend tout, qui surpasse tout: « O mon âme, dès ce moment ne peux-tu pleinement aimer Dieu dans ton cœur? Les cieux sont à moi; la terre est à moi ; à moi les nations ; à moi les justes ; à moi les pécheurs ; les Anges sont à moi ; la Mère de Dieu et *toutes choses créées sont miennes* ; Dieu lui-même est à moi et pour moi puisque Jésus Christ est à moi et tout entier pour moi ! Qu'as-tu donc à demander et à chercher, ô mon âme ? Tout cela n'est-il pas à toi et pour toi ?[2] »

1. Hoornaert, III, 80.

2. *Id.*, II, 127. — Ces paroles enflammées de Saint Jean de la Croix me paraissent traduire la même conception qu'un texte trop peu remarqué de Saint Paul. Nous lisons en effet dans la I^re^ épître aux Corinthiens, au chapitre III, versets 22 et 23, le passage que voici : « Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura· Omnia enim vestra sunt; vos autem Christi ; Christus autem Dei. »

*
**

Qu'on me permette un dernier mot. En étudiant Saint Jean de la Croix, j'ai voulu répondre à la question posée dans beaucoup d'esprits : qu'est-ce que le mysticisme ? Mon intention a donc été d'emprunter à ce profond penseur les éléments de la solution d'un problème nettement formulé. Mais cette solution, qui est impliquée dans ce qui précède, demande à être dégagée avec plus de précision et d'une façon qui soit valable en dehors de sa relation avec l'auteur qui nous a servi à la préparer. A ce point de vue, je commence par faire remarquer que *mysticisme* est un mot de signification équivoque. Il ne fait pas réellement pendant comme substantif à *mystique* comme adjectif. En effet, ainsi que beaucoup de substantifs en *isme*, il a pris dans le langage courant un sens volontiers péjoratif. Si donc on veut en faire l'application à un objet légitime et recommandable, il ne faut en maintenir l'usage qu'en réagissant tout d'abord contre cette tendance à l'interpréter en mal. La première chose à faire est de lui restituer la signification qu'il tient de son origine. C'est seulement après l'avoir ainsi ramené à sa juste portée que nous pourrons l'employer sans inconvénient. Nous dirons alors que, s'il y a un mysticisme faux et périlleux, il y a un mysticisme vrai et salutaire. Ce dernier a bien des fois recueilli l'approbation de l'Eglise qui n'a pas craint, le cas échéant, de le canoniser. Il part de ce principe que nous ne pouvons pas développer en dehors de Dieu l'être que nous tenons de Dieu. Etant par Dieu et étant pour Dieu, nous ne pouvons devenir ce qu'il a voulu que nous fussions finalement que par l'action incessante et totale de Dieu sur *toutes* nos facultés et sur *tout* notre être. Une telle doctrine ne songe nullement à supprimer la connaissance, mais elle se préoccupe de la rapporter à son principe et de l'alimenter à sa source. A ses yeux, la pensée est comprise dans l'être. Si donc la loi de l'être

créé est de ne pouvoir subsister, agir et se développer que par Dieu, la loi de la connaissance finie sera de ne pouvoir s'établir dans la vérité du savoir qu'en s'appuyant à la Connaissance infinie. Alors seulement, selon une formule à laquelle j'ai déjà fait appel, nous posséderons tout à la fois *la connaissance de la vérité et la vérité de la connaissance*. Mais ce ne pourra être qu'à la condition de ne pas séparer l'effort de l'esprit vers le vrai de l'effort de la volonté vers le bien ; qu'à la condition de ramener la vérité et la bonté à leur identité primitive et finale ; qu'à la condition en un mot de *faire du vrai savoir une dépendance de la sainteté authentique*. En dernière analyse, il s'agit ici de comprendre *la science* dans la synthèse supérieure de *la sagesse*. Et ainsi le mysticisme, dans sa bonne acception, ce sera la plénitude de la connaissance vraie pour l'homme dans la perfection du véritable amour de Dieu sous la loi et par la vertu de l'union au Verbe Incarné, unique Médiateur de Dieu et des hommes.

Joannès Wehrlé.

V

L'ORIENTATION RELIGIEUSE DE MAINE DE BIRAN
ET
LE PROBLÈME DE LA PASSIVITÉ MYSTIQUE

V

L'ORIENTATION RELIGIEUSE DE MAINE DE BIRAN ET LE PROBLÈME DE LA PASSIVITÉ MYSTIQUE

Pouvons-nous quelque chose et que pouvons-nous pour nous changer nous-même ? Tel est le problème à la fois moral et psychologique qui a fourni à Maine de Biran le thème perpétuellement repris et renouvelé de ses méditations, et que l'on retrouve enrichi ou transposé à toutes les étapes de sa doctrine. Cette unité de préoccupation a fait l'unité de la doctrine en établissant un lien entre les différents moments d'une pensée qui traduit l'expérience d'une vie entière, qui fait de cette évolution personnelle son principal objet, qui s'en nourrit et l'oriente en retour. De sorte qu'ici l'effort du philosophe est inséparable de celui par lequel l'homme s'est cherché lui même successivement dans le charme de ses impressions sensibles, de l'énergie de ses facultés actives, dans le don et l'abandon de soi-même à Dieu. Ce qu'il y a d'émouvant et d'attachant en cette œuvre de sincérité, c'est qu'elle rejoint progressivement la tradition philosophique ou religieuse plutôt qu'elle n'en procède. Maine de Biran ne fut ni un philosophe de profession, ni d'emblée un chrétien fervent. Mais il a été philosophe pour lui-même, en dehors et en dépit de ses fonctions d'administrateur et d'homme politique ; il l'a été, plus exclusivement que d'autres, par exigence intime ; et d'autre part, il n'a cherché une justification rationnelle de sa foi religieuse qu'au mo-

ment où il a senti en lui cette nécessité de la foi, il a même partiellement cherché cette justification dans cette nécessité elle-même. En lui c'est donc vraiment l'homme qui devient philosophe et c'est vraiment le philosophe qui devient mystique. Bien que l'on ait déjà donné de remarquables descriptions de cette évolution intérieure [1], nous voulons rappeler les étapes essentielles qui ont conduit Maine de Biran à reconnaître que « la religion seule résout les problèmes que pose la philosophie ». Et, entre tous, ce problème initial : Comment puis-je être moi, que puis-je pour me changer, pour me posséder? Nous imaginerons une conscience qui l'adopte, qui le fait sien, qui résume en elle les vicissitudes par lesquelles a passé l'auteur du *Journal Intime* et qui traduit en un soliloque les moments décisifs de cette recherche et de cette expérience spirituelle.

*
**

J'ai connu des moments trop rares de plénitude heureuse, d'équilibre intérieur, d'aspiration à la bonté. Mais, si je conserve le souvenir de telle promenade où je me sentais en harmonie avec moi-même et avec la nature, je sais bien que je ne puis ni retrouver à mon gré, ni même prolonger de semblables impressions. Elles ne dépendent pas plus de moi que ces états de lassitude, de malaise et de mécontentement qui sont mon pain quotidien et qui font que je suis à charge à moi-même. Et, puisque cette joie de recueillement est exceptionnelle, c'est au contraire dans les agitations du dehors que je me cherche — que je me cherche sans me trouver et avec le regret de cette dispersion. Je suis attaché à la sympathie d'autrui, j'ai besoin d'estime comme antidote de cet état de défiance où je suis à l'égard de moi-même. Principe de nouveaux tour-

1. Voir Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme*; Tisserand, *Essai sur l'Anthropologie de M. de Biran*; Delbos, *Figures et Doctrines de Philosophes*.

ments, puisque je redoute de ne pas obtenir cette estime et cette sympathie! N'importe, je ne puis vivre seul, je demande au monde la secousse qui substituera un sentiment de vie à mon sentiment de vide. Et dans le monde, entraîné par son tourbillon, j'ai le remords de cet esclavage et la nostalgie de la solitude. Mais, si je m'arrache au monde, si je rentre dans le silence et dans la solitude, je ne trouve rien, rien sinon ce besoin aussitôt renaissant de m'emplir des mille bruits du dehors. Quelle misère de se sentir ainsi emporté par le torrent des affections disparates, d'aller à la dérive sans trouver aucun point fixe!

Et pourtant « sentir n'est pas consentir ». Dans le temps même où je me rends accueillant aux sollicitations extérieures, j'ai de perpétuelles reprises. Dans le temps où je me reconnais impuissant à dominer l'hétérogénéité et le décousu des états qui se succèdent en moi, il y a bien cependant une partie de moi-même, et la plus intime, qui leur échappe puisque j'en suis le témoin. Je ne sais si le spectacle de semblables fluctuations peut devenir pour certains esprits une sorte de jeu qui leur donne l'occasion de s'analyser avec complaisance. Mais je sais bien que tel n'est pas mon fait, puisque je souffre de cette division et de cette discontinuité interieures, puisque j'y vois un mal dont je voudrais trouver le remède.

Peut-être me dira-t-on que les causes de cet état d'instabilité et de cet intérêt qui me portent sans cesse à « me regarder passer » ne sont pas difficiles à découvrir, qu'il n'est que trop évident au contraire que je suis un malade et que les variations de mon humeur ne font que traduire celles d'une vie organique tantôt expansive et tantôt déprimée ; de sorte que la disposition à me replier sur moi-même s'explique également par ce déséquilibre qui me rappelle à chaque instant mon être propre comme une gêne, tandis que, mieux équilibré, je resterais tourné vers le dehors, je penserais aux choses au lieu de penser à moi. Mais je suis le premier à reconnaître, en effet, cette profonde in-

fluence de la vie organique sur mes dispositions intérieures. Je dirais même qu'il y a identité entre les phénomènes vitaux et les phénomènes de sensibilité qui sont comme le dedans d'une réalité dont les sens externes et les procédés du physiologiste ne peuvent percevoir que le dehors. Mais, si la santé est un déploiement d'activité qui nous porte vers les choses extérieures, si la maladie au contraire « nous ramène chez nous », est-ce la maladie qui a tort? En définitive, nous sommes tous plus ou moins passifs des vicissitudes du corps, nous sommes tous divisés en nous-mêmes. Ce mal dont je souffre n'est donc pas un état exceptionnel, c'est un mal humain dont l'état de mes nerfs ou de quelque organe intérieur que j'ignore me fait prendre conscience d'une façon particulièrement vive et douloureuse. Sans doute en me scrutant ainsi, est-ce bien à mon moi individuel que je m'intéresse tout d'abord. Mais, en me permettant de me mieux connaître, c'est pourtant le vrai fond de la nature humaine que mon inquiétude maladive me fait atteindre. Pas plus que l'observation intérieure n'est un luxe, son objet n'est en moi une exception, curieuse simplement.

Je ferai donc la science des servitudes humaines : ce n'est pas seulement par le dehors que cette science peut se former; mais c'est surtout dans la douleur où nous sentons les liens qui nous attachent à l'organisation vitale et nous en rendent si étroitement dépendants. Condillac n'a vu dans la genèse de l'esprit que le rôle des sensations externes. Cabanis a déterminé en physiologiste cette influence des sensations internes dont je fais intimément la constante expérience et qui, plus mystérieuse et plus profonde que les impressions venues du dehors, nous meut par le dedans et, sans nous, malgré nous, avive ou alanguit tour à tour et notre faculté de sentir et même notre faculté de comprendre. Il faut donc reconnaître l'existence d'états purement affectifs qui nous modifient bien plus que nous ne les modifions nous-mêmes. Nous croyons trop

aisément que notre joie ou notre tristesse viennent des événements extérieurs. Mais il s'en faut bien que ces états se proportionnent aux raisons clairement définies que nous avons de nous réjouir ou de nous attrister. Tel événement fâcheux, parce qu'il me tire de ma torpeur, peut provoquer en moi une élévation passagère du ton vital. Et, en deçà de mes réflexions pénibles et malgré ma raison, il m'arrive de goûter cet éphémère accroissement d'énergie vitale. Lors donc que Pascal voit dans le divertissement ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire un effort pour se détourner de soi et pour oublier ce grand vide intérieur, il marque bien le caractère de cette étrange méthode d'illusion, à la fois volontaire et spontanée, par laquelle l'esprit cherche à faire une richesse de mille pauvretés accumulées. Mais encore faut-il, pour que l'illusion soit possible, qu'en ces chocs extérieurs notre nature sensible trouve réellement l'aliment propre à son appétit d'excitation. Et lorsque Pascal voit dans l'ennui la vérité même de notre nature, c'est-à-dire la conscience que nous prenons de notre néant aussitôt que nous cessons de nous divertir et que nous rentrons en nous, il parle peut-être trop tôt en moraliste. Car il voit la cause idéale, la raison légitime de l'ennui. Mais il y a une tristesse physique, un sentiment de pauvreté qui n'emprunte rien aux raisons que nous pouvons avoir de nous reconnaître infirmes et misérables, mais qui est l'expression toute spontanée d'un état de misère organique; comme, inversement, il peut nous arriver de méditer sur l'infirmité de la nature humaine et de trouver dans cette méditation un sentiment de richesse et de plénitude intérieure.

Faire la science de cette vie animale qui nous asservit, c'est donc éviter tout d'abord d'en expliquer les variations par le cours de nos idées ou par les dispositions de notre volonté. Ce que nous sentons ne dépend que faiblement de ce que nous voyons, comprenons ou décidons. Rien ne m'est plus difficile que de me changer intérieurement moi-même. Et il s'en faut que toute

pensée bienfaisante soit d'emblée efficace. Je rattacherai donc les variations de ma vie affective au tempérament, au régime, aux influences du climat et des saisons et non pas seulement à des causes proprement intellectuelles. Je connaîtrai ainsi ma dépendance. Mais ce ne serait pas la connaître vraiment que de l'accepter comme telle et de m'abandonner à l'impression du moment. Je la connais au contraire véritablement puisque j'en souffre et que je me refuse à cette absorption dans l'instant qui serait la perte du moi ou de la conscience, leur évanouissement dans la variété sans lien, dans la mobilité désordonnée du devenir sensible. Je comprends donc un peu mieux ce que j'appelle *moi* ou *conscience*; rien de ce qui est sensible et variable, rien de ce qu'il me faut subir ne peut les constituer. Mais je ne me connais et ne me possède au contraire, je ne puis prononcer ce jugement : *je pense, j'existe*, qu'autant que je suis agissant et que je fais effort. L'expérience du *cogito* est celle d'un *je pense* qui est aussi un *je veux*, et d'un *je veux* dont l'activité ne se déploie qu'en rencontrant la résistance d'une inertie organique qui lui fait obstacle. De sorte que l'effort qui engendre la conscience n'est pas l'acte d'une pure intelligence, ou l'essor d'un esprit désincarné, libre de toute entrave. Mais, depuis les formes les plus humbles de l'activité consciente jusqu'aux formes les plus hautes où il se dissimule, c'est toujours l'effort musculaire qui fait notre tension physique dans l'état de veille, qui commande les mouvements de nos membres, qui se retrouve, plus subtil, dans la réflexion pour laquelle le point d'appui des sons articulés est encore indispensable. Cette expérience de lutte, cette opposition du moi au principe matériel auquel il se trouve rivé constituent le fait primitif de sens intime, le fait spécifiquement humain de notre double nature matérielle et spirituelle. Mais, si l'acte humain enveloppe en son unité cette dualité, si la conscience ne peut luire qu'en étant la conscience de ce qui lui fait intimément obstacle, il s'agit là d'un obstacle surmonté, et la vie organique m'offre ici le moyen

d'exercer mon activité : je puis à mon gré mouvoir mes membres. Tandis que dans le flux des affections agréables ou pénibles, dans ces variations d'humeur qui procèdent de l'organisation vitale, je suis purement passif. La résistance du muscle est un obstacle dont je triomphe, et c'est en quoi consiste ma volonté. Les affections vitales au contraire sont en moi, mais ne viennent pas du moi et ne sont pas le moi. Cette opposition entre l'activité de l'effort et la passivité des impressions sensibles, entre la forme personnelle et la matière affective est un fait d'expérience intime si constant que toutes les opérations de l'esprit doivent s'expliquer par les degrés variables d'intimité avec lesquels peuvent s'unir en nous l'élément actif et l'élément passif. Là se trouve le principe d'une analyse et d'une synthèse psychologiques qui n'ont rien de conventionnel: il s'agit de composants réels, comme le sont les éléments que le chimiste combine entre eux; réels parce qu'immédiatement je distingue en moi la passivité et l'activité, je sais ce que je ne suis pas en connaissant ce que je suis, de même que la lumière me permet de tracer les contours de l'ombre; réels, ces deux éléments le sont surtout puisque je les expérimente comme tels non seulement dans la vue de l instant, mais par un perpétuel retour sur mes états antérieurs; parce qu'il s'agit enfin de l'épreuve d'une vie entière où j'apprends à séparer de moi ce dont je ne suis pas la source, ce qui tient en échec ma volonté de me changer moi-même. Cette opposition entre agir et pâtir risque de paraître ou verbale ou banale à qui n'examine les choses que d'un regard superficiel. Mais à qui l'a vécue et en a souffert chaque jour, elle apparaît humaine essentiellement.

Mais alors, si cette méditation sur la vie qui est ma vie me conduit, par delà toutes fictions logiques et toutes classifications verbales, à discerner deux modes d'existence irréductibles l'un à l'autre, si ces deux principes, tout en se combinant de façon variable, demeurent incapables de se confondre, ne trouverai-je

pas dans la connaissance qui traduit en un langage philosophique cette expérience quotidienne le moyen de transformer cette expérience elle-même? J'ai tenté jadis de capter et de fixer certains moments de joie sensible. Mais ce qui n'a pas l'effort pour principe échappe aux prises de la volonté. Je me suis donc cherché en ce qui n'était pas moi; et, puisque seule l'activité volontaire fait que j'existe pour moi, puisqu'en toutes mes opérations intellectuelles cette activité se subordonne les apports de la sensibilité, n'est-ce pas dans cette vie active et réflexive que je me trouverai véritablement? Il faut, pour être soi, faire prévaloir sur les affections passives cet élément d'activité qui est l'origine du sentiment d'existence personnelle. Ne rien attendre des impressions spontanées, placer notre vraie joie « dans l'exercice des facultés qui dépendent de nous », nous séparer du sensible, nous retirer et nous concentrer en nous-même, telle fut la règle du stoïcisme. Aucune autre doctrine n'est aussi conforme à notre nature envisagée en ce qu'elle a de purement humain, qui l'oppose à l'animalité.

Mais hélas! dans quelle mesure cette retraite intérieure me sera-t-elle accessible? Ne vais-je pas encore m'exagérer le pouvoir de la volonté? J'ai reconnu qu'il ne dépendait pas de nous d'accorder notre sensibilité avec notre raison et notre volonté. Est-il plus facile de nous séparer de cette nature sensible que de lui commander? Je ne me propose plus maintenant comme objet les biens sensibles, je veux prendre pour but cet état de *compos sui* auquel se trouve liée la conscience et faire de la prédominance de la volonté l'objet propre de la volonté, soit. Mais précisément parce que je vise plus haut, ne vais-je pas apprécier mieux que jamais la puissance des liens qui m'attachent au sensible et des illusions qui procèdent de cet esclavage? Car ces moments d'équilibre moral, ces intuitions vives qui me permettent d'explorer notre monde intérieur, dois-je les rattacher au libre exercice de mes facultés volitives et intellectuelles? Ces mystérieuses influences vitales

n'interviennent pas seulement pour éveiller mes désirs et me représenter des biens illusoires. En s'exaltant ou en s'abaissant, le ton vital exalte ou abaisse les facultés actives elles-mêmes. La servitude est telle que même la pensée et la volonté restent sous la dépendance de cette nature sensible avec laquelle elles ne peuvent se confondre. Lors donc qu'en de trop rares moments je me réjouis de la prise que j'ai sur mes idées, ou de mon calme et de ma fermeté, ne suis-je pas encore favorisé par quelque disposition organique dont je ne suis pas le maître? Je renonce à l'agitation extérieure, à la fièvre de la passion. Mais, pour trouver le repos et la sérénité, n'est-ce pas encore sur le sensible que je m'appuie? Bien plus, parce que je renonce à cette *libido sentiendi*, je crois m'être détaché de toute joie sensible. Mais, dans la force de ma pensée, c'est encore la jouissance que je poursuis, *libido sciendi*, *libido dominandi*. Pour décider que la volonté prévaudra, pour se mettre à la tâche, il faut encore un certain enthousiasme intérieur, mais qui ne peut lui-même avoir de stabilité. Ce sont là, selon le mot de Pascal, « des mouvements fiévreux qui ne peuvent imiter la santé » et que le stoïcisme ne fait que substituer à ceux de la passion.

Je ne puis donc, comme le font les stoïciens, accorder à la volonté un pouvoir aussi complet. Je continue à mesurer l'écart entre ce que je voudrais être et ce que je suis réellement. Pour dominer cet antagonisme intérieur, il faudrait transformer jusqu'en ses profondeurs notre double nature. Il semble bien que cette tâche soit au-dessus des forces humaines. Je comprends que, pour se changer lui-même, le chrétien, conscient de sa faiblesse, réclame un secours divin. Mais, par un excès opposé à celui du stoïcien qui accorde trop à la volonté, ne risque-t-il pas d'absorber l'homme en Dieu, en substituant à notre liberté propre la toute puissance de la grâce divine? Consentirai-je à cet abandon de moi? Dans la philosophie de l'effort, l'unique certitude n'est-elle pas dans cette vérité du fait primitif, sans doute étroite, mais seule inébranlable, où le moi se saisit

comme libre activité en s'opposant à tout ce qui n'est pas lui ? Comment ne pas voir dès lors en toute influence étrangère une sorte de contrainte ? Et si cela seul est véritablement connu qui est objet d'aperception interne, si toute puissance autre que ma force personnelle ne peut être que supposée et ne constitue tout au plus qu'un objet de croyance, comment oserai-je dépasser la vérité du fait de sens intime, comment accepterai-je de chercher mon secours et mon salut en ce qui n'est pas moi ?

Et pourtant ces facultés qui me paraissent le plus intimement constitutives du moi n'en sont pas exclusivement dépendantes ; non seulement ma sensibilité et ma volonté ne réalisent jamais entre elles qu'un équilibre instable que les moindres influences extérieures viennent compromettre, mais encore cet état de division intérieure, cette dualité de nature font que les opérations proprement actives ne sont pas en moi ce qu'elles devraient être. C'est là précisément l'expérience qui m'obligeait à rejeter le stoïcisme. Mais combien avec l'âge cette expérience s'aggrave-t-elle, devient-elle lourde de signification ! Que je le veuille ou non, il me faut mourir à moi-même : je ne retrouve plus la même force intellectuelle, j'assiste à la déchéance de mon être intime. C'est bien la mort spirituelle la plus douloureuse que cette destruction des facultés dont j'ai pu m'enorgueillir jadis et dans le bon emploi desquelles je cherchais ma consolation et mon refuge. Lors donc que je sens que tout m'abandonne, témoin impuissant de cette destruction intérieure, que pourrai-je faire sinon me tourner vers Celui qui peut tout ? Certes je n'ai pas eu le courage décisif et définitif de briser en un jour avec le monde, de renoncer une fois pour toutes à l'illusion des biens sensibles et à cette illusion plus intime de ma force propre ; j'ai toujours oscillé, et il m'a fallu l'enseignement d'une expérience progressivement mortifiante pour en venir à cet aveu d'une misère humainement irrémédiable. Aussi dois je m'attendre à l'ironie, à la sévérité de l'incrédule et du pharisien. Ils diront : le bel exem-

le de grandeur morale, en vérité! accéder à la vie religieuse, se tourner vers Dieu parce que tous les biens auxquels on était attaché échappent ou s'évanouissent, quelle pusillanimité! Je répondrai : quel que soit le point de vue auquel on se trouve placé et les convictions dont on s'inspire, on ne peut logiquement reprocher à un chrétien d'adhérer au christianisme en proportion du sentiment qu'il a de sa misère, puisque cet aveu d'infirmité se présente dans la doctrine chrétienne comme étant la condition d'accès à la vie religieuse. — Mais l'incrédule insistera : C'est donc cette doctrine qui est une doctrine de faiblesse à la mesure des âmes faibles. — Ah! vous n'avez pas compris ce qu'il y a de spirituel et de fort dans le gémissement. Et puis il ne s'agit pas d'être fort, mais d'être dans la vérité ; et je vois maintenant ce qui jusqu'alors m'était resté caché, je vois qu'on ne peut placer son être véritable même dans ces facultés actives qui sont le plus étroitement liées à la personnalité réfléchie. « Celui qui s'en remet à Dieu « supporte cette perte comme les autres. Ces facultés « dont il s'enorgueillissait n'étaient pas plus lui que « sa figure qui est devenue méconnaissable, et les « membres de son corps dont il a perdu l'usage, puis- « qu'il reste lui qui juge les changements et les pertes, « en tant qu'il reste la même personne qui se rend té- « moignage qu'elle meurt à tout ce qui n'est pas elle. « Il se console en Dieu de tout ; et, quand la personne « n'est plus, il n'est plus besoin de consolation » [1]. Ainsi notre faiblesse n'est pas dans l'aveu que nous en faisons, mais dans l'ignorance où nous nous trouvions à l'égard de nous-mêmes. Il y a ici approfondissement et progrès dans l'expérience interne : l'état ultérieur permet de juger l'état antérieur, et c'est par une illusion de la force vitale, de l'imagination et de l'orgueil, que nous prenons pour la réalité de nous-mêmes un ensemble de qualités qui n'en sont que l'apparence. Ces qualités diminuant

1. *M. de Biran. Sa vie et ses pensées*, publiés par G. Naville Cherbuliez, Paris 1857 p. 282.

ou disparaissant, comment, en effet, pourrions-nous reconnaître cette perte si la réflexion et la personnalité ne se distinguaient des apparences où elles avaient pris corps et ne possédaient une existence plus réelle que celle des fluctuations qu'elles dominent en les connaissant?

Cet affranchissement de ce qui nous est encore extérieur marque donc une croissance de la personnalité. C'est ainsi que le psychologue lui-même doit vérifier le mot de l'apôtre : L'*homme extérieur se détruit*, l'*homme intérieur se renouvelle*. L'homme extérieur ce n'est pas seulement l'être sensitif doué de l'instinct animal, c'est aussi l'être intelligent dont la pensée se perd de vue et s'oublie elle-même en se composant avec les instincts et les sensations qui procèdent de la vitalité, en s'orientant vers les biens sensibles pour engendrer cette vie de l'homme mondain ou terrestre, toute pleine d'orgueil, d'illusion et de passion. L'activité du moi est captée par les désirs sensibles et masquée par eux ; le sentiment de force et de plénitude intérieure consiste en effet « dans un rapport harmonique entre les fonctions « de l'organisme ou de la sensibilité inférieure et l'exer- « cice spontané des facultés intellectuelles dont l'allure, « la direction même se conforment à l'état organique, « ou se meuvent, pour ainsi dire, du même branle » [1]. Mais il y a une troisième vie, la vie spirituelle, celle de l'homme intérieur, qui diffère autant de la seconde que celle-ci diffère de la première. Dans la première vie qui est purement animale, l'être se trouve fondu dans ses états affectifs ; dans la seconde, il s'en distingue en prenant conscience de lui-même, mais c'est pour y adhérer aussitôt : son esprit, sa volonté, ses efforts, il les met au service de ses instincts et le moi qui use de lui-même pour sentir dans le déploiement de ses différentes puissances une force qu'il emprunte à vrai dire à la vitalité, engendre une personnalité toute pleine de l'orgueil de la vie, toute d'apparence et toute précaire. Ainsi même

1. *Ibid.*, p. 416.

lorsqu'il exerce ses facultés intellectuelles, l'homme extérieur est nécessairement charnel. Au contraire l'homme intérieur est spirituel. Agir, méditer et prier sont les conditions nécessaires pour que se manifeste cette vie de l'esprit, ce recueillement qui doit le rendre indépendant des « saillies de la sensibilité », ce renouvellement qui réclame un affaiblissement des facultés de l'homme extérieur, enfin cette science seule clairvoyante de la nature humaine qui permet de comprendre l'homme extérieur incapable de se comprendre lui-même.

De ce point de vue nouveau, combien grossière et superficielle m'apparaît l'objection de ceux qui jugent la vie religieuse en fonction de leurs illusions ! Ils prennent pour une destruction définitive ce qui n'est à vrai dire que la destruction de l'apparence : ils ne peuvent apercevoir ce qui se découvre à l'âme qui docilement se laisse dépouiller, à savoir que l'esprit ne se trouve qu'intérieurement à lui-même, c'est-à-dire en se séparant du flux des affections vitales avec lesquelles il se combine dans la vie proprement humaine. Cette marche vers l'intérieur, dont la réflexion et la méditation sont les premières étapes et qui s'achève dans l'intuition mystique, est la seule méthode qui donne à l'homme la vraie science de l'homme. Car « l'homme extérieur n'entend « pas plus les choses de l'esprit que l'animal n'entend les « choses de l'homme, ou sa propre existence. Ce qui « entend est supérieur à ce qui est entendu. » « L'homme « spirituel entend seul les choses de l'homme terrestre[1]. » Mais, s'il peut déceler toutes les illusions de la vie proprement humaine, s'il y a là une matière qui se prête à l'analyse, par contre, en cette science ineffable qu'il acquiert de lui-même, « l'homme intérieur « ne peut ainsi se manifester au dehors : tout ce qui est « en images, discours ou raisonnements le dénature ou « altère ses formes propres, loin de les reproduire. C'est « là le plus grand obstacle que la philosophie puisse

1. *Ibid.*, p. 417.

« rencontrer ; cet obstacle est peut-être invincible par « la nature même des choses [1] ». Mais « pour saisir ce « qui tient à une troisième vie, plus haute que nous et « que tout ce qui peut être atteint par l'entendement ou « l'esprit qui est nôtre, il ne faut pas être borné à de « vaines spéculations mais pratiquer, agir pour le bien « et la vertu [2] ».

Cependant, je dois m'attendre encore à ce que cette vie spirituelle ne soit pas elle-même exempte de vicissitudes. Puisqu'il faut sentir les liens de l'esprit à la vie sensible ; puisque, pour renaître, il faut mourir, je ne puis connaître encore la quiétude et la sérénité de la possession définitive. Je passe de la joie à la tristesse, de l'abandon à la sécheresse, de la lumière à l'obscurité et inversement. Mais alors, d'où vient donc « ce vent de l'instabilité » dont parlent les auteurs mystiques ? Voilà bien le problème que je retrouve toujours, dont la solution m'échappe et que je poursuis sans trêve. Dans quelle mesure cette mobilité intérieure est-elle indépendante de moi, dans quelle mesure puis-je coopérer à mon salut, et qu'est-ce donc au contraire qui dans cette œuvre me dépasse moi-même ? « Qu'est-ce que « l'homme peut par lui-même ou par la seule force pro- « pre de son âme, qu'est-ce qu'il ne peut pas absolu- « ment par son effort propre, bien qu'il puisse l'obte- « nir en le demandant à Celui qui peut tout ? [3] » Cette cause mystérieuse qui dissipe la tristesse et les ténèbres, qui tire l'âme de sa torpeur et la soulève et l'enlève sans effort de sa part, faut-il lui donner le nom de grâce ? « Les états de quiétude, de calme, de joie extra- « tique ou de trouble, de douleur, de regret, de séche- « resse, ont toute la vivacité des passions qui tiennent « à des objets sensibles. Quelle en est la cause ? Est- « elle purement subjective ou inhérente à certaines « conditions organiques ?... ou bien y a-t-il réellement « une action exercée sur l'âme par l'esprit divin qui

1 *Ibid.*, p. 314.
2. *Ibid.*, p. 402.
3. *Ibid.*, p. 307.

« souffle où il veut?... C'est à bien s'assurer de la réa-
« lité de l'une ou de l'autre de ces causes de sentiments
« mystiques que consiste selon moi le plus grand et
« le plus difficile problème de la science de l'homme[1] ».

Il ne suffit donc pas d'éprouver « certaines sensations sublimes[2] » pour qu'au regard de la réflexion impartiale une telle expérience doive s'interpréter comme une communication entre l'esprit de l'homme et l'Esprit divin. Le problème serait moins insoluble « si l'on
« voulait savoir seulement ce que telle âme disposée
« de telle manière peut ou ne peut pas en restant dans
« les limites de sa libre activité. Mais ce qui arrête et
« ce qui rend la question insoluble, c'est ce fond tout
« passif de notre être mixte dont le moi ne peut jamais
« se séparer quoi qu'il fasse, et qui se trouve disposé
« d'une certaine manière variable, se meut, se détend,
« s'altère, sans que la volonté puisse rien pour le chan-
« ger, du moins immédiatement »[3].

J'insiste. D'abord il est manifeste que si l'on conserve au mot activité le sens de pouvoir personnel qu'il faut toujours lui donner, je reconnais que je ne suis pas libre de me modifier ainsi moi-même et d'atteindre par mon seul effort à ces états de ravissement. J'ai très nettement conscience de ne pas produire ces sentiments élevés et d'être à leur égard dans une sorte de passivité analogue à celle de toute autre sensation. Mais, si par leur passivité les états mystiques se rapprochent des états affectifs, il est impossible cependant de confondre cette passivité supérieure avec celle de la vie purement animale, qui reste en deçà de la conscience Car en ces moments heureux je me sens élevé, je vois ce qui me demeurait auparavant invisible, je suis animé d'une force qui est celle de l'amour et que je ne puis confondre avec celle de l'instinct. Ainsi l'élévation mystique s'oppose, d'une part, au pouvoir volontaire, puisqu'il s'agit de sensations et non d'actions, d'autre part, à la vie

1. *Ibid.*, p. 402.
2. *Ibid.*, p. 309.
3. *Ibid.*, p. 309.

purement sensible, puisque ce sont là des sensations « sublimes ». Cette double opposition m'autorise donc à voir en elle un mode d'existence original que ni les influences vitales, ni l'activité personnelle isolément envisagées ne suffiraient à expliquer.

Mais, en fait, activité et passivité ne s'isolent pas ainsi. Qui me dit qu'en se combinant pour former notre être mixte, à la fois actif et passif, ces deux principes ne produiraient pas les états dont je cherche la cause ? Je sais trop bien que nous ne pouvons sur-le-champ nous transformer nous-mêmes. Mais peut-être employons-nous « les actes qui sont en nous et dépendent « de notre volonté pour exciter des sentiments qui n'en « dépendent pas immédiatement. Et ces sentiments « excités donnent à leur tour aux actes volontaires ou « intellectuels une énergie et une constance qu'ils n'au- « raient pas eues eux-mêmes. C'est cette action et réac- « tion perpétuelle de l'actif et du passif de notre être « qui explique certains effets mixtes de l'intelligence et « de la sensibilité qui semblent quelquefois avoir un « caractère surnaturel [1] ».

Mais si je puis concevoir qu'ainsi le moi s'impressionne lui-même, s'il existe une méthode par laquelle nous nous changeons progressivement, si nous parvenons enfin à bénéficier dans l'instant de tout un passé d'efforts, je ne puis affirmer cependant que cette hypothèse épuise la réalité complexe du phénomène à expliquer. Remonte-t-on ainsi aux causes véritables de la vie mystique ? N'est-ce pas plutôt d'une méthode préparatoire qu'il s'agit ? « En pensant volontairement et « souvent à la cause suprême de qui nous dépendons, « en la priant et implorant son secours, cette action « même de prier excite dans l'âme divers sentiments « de désir, d'admiration, d'attendrissement, qui peuvent « tantôt exalter les facultés de l'intelligence, tantôt « produire ces états extatiques où des facultés d'un au- « tre ordre semblent se développer, en élevant l'âme

1. *Ibid.*, p. 308.

« jusqu'à cet état que Platon et son école ont signalé, « sans doute d'après l'expérience du sens intime [1] ».

Je dis tout d'abord que des facultés nouvelles semblent parfois s'éveiller dans notre âme. Dès lors il faudrait savoir si l'hypothèse d'un interaction entre notre nature active et notre nature passive peut encore rendre compte de ces intuitions vives et exceptionnelles. Sans doute se forme-t-il en nous des habitudes de sentiments tout comme il se forme des habitudes perceptives où l'élément actif et l'élément passif s'incorporent l'un à l'autre. De même, par exemple, que dans une perception visuelle nous nous rendons passifs de notre propre activité puisque seul le toucher actif explorant l'objet nous a permis d'attribuer une signification aux données de la vue, de même on pourrait dire qu'après avoir associé nos bonnes dispositions intérieures à l'idée de Dieu, nous associons à nos moments de cénesthésie heureuse le souvenir de nos apirations à Dieu et nous interprétons ces moments de plénitude comme la réponse divine à l'appel de notre âme. Mais l'analogie n'est pas complète car, si grande que soit la puissance agrégative de l'habitude, nous pouvons retrouver dans une perception ce qui procède de notre activité personnelle. C'est ainsi que l'objet de notre vision s'impose d'abord passivement à nos regards. Mais, comme il n'est tel que par l'évocation rapide des mouvements antérieurement exécutés pour le parcourir, nous retrouvons, engagée dans le sensible, la part de notre effort personnel, et ce souvenir d'activité reste homogène à l'activité primitive. Tandis que les états de passivité supérieure ne se prêtent pas à la même dissociation réflexive. Si je cherche ce que j'ai pu mettre de moi-même dans ces intuitions ou ces illuminations soudaines, je n'y découvre aucune part d'effort actuel, mais ce n'est que par une vue rétrospective que je les rends dépendantes d'un passé d'actions orientées vers la vérité et vers le bien. La forme d'activité qui

1. *Ibid.*, p. 308.

me dispose à éprouver de semblables états demeure extérieure à ces états eux-mêmes. Elle leur est en outre hétérogène, car ces intuitions dans lesquelles mon esprit s'ouvre à la lumière transcendent les efforts laborieux d'une pensée qui s'exerce à saisir quelques lambeaux de vérité. En sa simplicité, ce contact direct avec la vérité possédée est bien différent du sentiment de richesse que peut donner la découverte intellectuelle où l'idée neuve rappelle, en leur donnant leur plénitude de signification, la multitude des idées antérieures qui l'on préparée.

Ainsi, en demeurant fidèle aux principes psychologiques qui m'ont toujours guidé, je suis incapable de comprendre comment d'obscures mouvements vitaux produiraient, en s'unissant à la lumière de la concience, une lumière supérieure à celle de la conscience. Mais, comme, même incompréhensible, cette influence vitale demeure indiscutable, un doute subsiste toujours. Est-ce au *système physiologique* ou bien au *système théologique* [1], est-ce à quelque puissance inférieure ou bien à quelque puissance supérieure qu'il faut rattacher ces états qui ne procèdent pas de moi ? De plus en plus, je suis enclin à voir en eux non des rêves, mais des impressions d'une réalité égale ou supérieure à celles qui me viennent des choses extérieures. Comment justifier ce sentiment ?

Pour lever le doute suprême, il faudrait montrer sans doute que cette action d'une cause étrangère est possible, qu'un objet réel correspond à l'idée de Dieu. Il faudrait voir quel usage nous pouvons faire du principe de causalité pour fonder une philosophie de la croyance rationnelle. Alors peut-être comprendrions-nous, au moins analogiquement, que Dieu est à l'âme ce que l'âme est au corps, ce que l'effort volontaire est au mouvement exécuté.

Mais même si je reste attaché et me limite aux seules données du sens intime, je découvre dans l'expérience

1. *Ibid.*, p. 351.

mystique une garantie bien puissante de vérité. J'ai remarqué déjà qu'il devait y avoir une efficacité propre de l'idée de Dieu ou d'un souverain bien qui emplisse la capacité de notre âme. C'est qu'en effet la part d'activité personnelle et l'exercice de moralité qui sont à l'origine de l'expérience mystique et qui doivent dilater notre âme, la rendre accueillante au rayonnement de l'Esprit, ne consistent pas dans un effort purement formel, dans une simple tension mentale. Mais ils consistent en une suite d'efforts dirigés par l'idée de Dieu ou du bien suprême. Une telle activité est activité de prière et non seulement désir d'activité, mais désir de Dieu, imploration, attente, orientation religieuse. Lors donc que l'âme religieuse trouve dans le recueillement de la certitude mystique une réponse à son appel, a-t-on le droit de dire que ses aspirations lui font interpréter illusoirement un état passager d'exaltation vitale? Non, puisqu'il y a sentiment immédiat et nullement interprétation. Le psychologue, en substituant à l'intuition originale du mystique les modes de pensée discursive qui lui sont propres, ne fait que dénaturer cette intuition. Et surtout il ne peut considérer cette expérience comme illusoire que s'il tient aussi pour illusoire l'aspiration qui l'a précédée. Je comprends qu'un désir puisse accidentellement se créer un objet imaginaire. Mais je ne comprends pas que cet objet soit essentiellement imaginaire si le désir auquel il correspond ne l'est pas lui aussi. Lors donc qu'après m'être élevé à Dieu, après avoir éprouvé l'action de sa grâce, je redescends au point de vue de la réflexion critique et je me demande si cette heureuse passivité porte bien une marque divine, ne suis-je pas en droit de conclure maintenant que le secours de Dieu est réel si le besoin que nous avons d'un tel secours est lui-même une réalité? Or l'orientation religieuse, l'aspiration au divin, loin d'avoir un caractère artificiel, sont le prolongement nécessaire de cette recherche de quiétude, de sérénité, de possession de soi, toujours impuissante et toujours renaissante. C'est là précisément ce dont je puis rendre témoignage puisque j'ai

senti croître ce besoin au cours de l'expérience acquise pendant une vie entière qui m'a révélé et l'instabilité des joies purement sensibles, et l'insuffisance des facultés purement humaines, et les illusions inhérentes à l'homme extérieur qui paralysent notre élan et nous détournent de ce qu'il y a en nous de plus intime et de plus essentiel.

Ainsi le problème ne paraît insoluble que si l'on envisage isolément ces états de passivité supérieure pour savoir à quel principe on doit les rattacher. Mais il se résout au contraire lorsqu'on les replace dans le total d'une vie, pour les mettre en rapport avec une inquiétude sincèrement approfondie. Car alors ils trouvent une garantie de vérité dans la vérité même de cette expérience spirituelle dont ils sont l'aboutissement. Et, s'ils réalisent, entre le fond passif de notre être et l'activité consciente d'elle-même, un équilibre supérieur à tout autre, s'ils dominent nos antagonismes intérieurs, c'est que seule l'efficacité de la grâce rend possibles cette union et cette harmonie. En cherchant à expliquer ces états uniquement par une interaction entre l'élément actif et l'élément passif, on prendrait donc l'effet pour la cause.

Maintenant, et par un renversement de perspectives, n'y a-t-il pas un nouveau danger à éviter? En plaçant en Dieu la cause des états mystiques ne risque-t-on pas de refuser tout pouvoir à la volonté humaine? Il faut au contraire concevoir les conditions de l'intuition mystique de manière à éviter ce perpétuel danger de schemas imaginaires ou de simplifications abstraites qui nous font réduire l'intime et vive réalité des choses à ce qui n'en est qu'un aspect ou un ingrédient. Il faut, dans la production de semblables états, reconnaître la part de l'effort personnel, la part des influences mystérieuses de la vie organique, enfin la part de l'Esprit-Amour qui nous illumine et nous remplit d'ardeur. Comment donc coordonner tous ces aspects?

Je remarque d'abord que le problème religieux est étroitement lié au problème moral. Pour avouer que la

religion résout seule les problèmes posés par la philosophie, pour voir en elle notre véritable règle de vie, il m'a fallu d'abord chercher cette règle. Ce n'est donc pas comme à quelque rêve d'absorption panthéistique en Dieu que j'atteins à cette vie de l'esprit. Laisser Dieu agir en soi, cela même réclame une méthode positive, faite de vigilance quotidienne, d'exercice et de pratique de toutes les vertus. Du stoïcisme je retiens et je conserve ce sentiment de la valeur de l'effort humain. Et, si je ne crois pas en la toute-puissance de cet effort, la distinction que j'ai faite entre une passivité inférieure ou purement animale et une passivité supérieure ou de sentiments élevés n'autorise pas non plus à confondre mon point de vue avec celui des quiétistes. Car il faut bien que la seconde vie, la vie purement humaine qui occupe l'entre-deux, ait son rôle à jouer. Il ne peut s'agir de la considérer purement et simplement comme non avenue. Et si l'on voulait de ce fait atteindre au repos sans qu'elle nous fut elle-même une occasion d'y parvenir avec mérite, au lieu de s'élever à la vie spirituelle, ce serait à la vie affective que l'on redescendrait. Je redoute le quiétisme qui tend à diminuer ou à réduire la part de l'effort personnel, comme je redoute le panthéisme qui, en construisant dans l'abstrait et dans l'absolu, aboutit de son côté à un antipersonnalisme qui, empruntant au moi des idées comme celle d'être ou de substance, les dépouille de leur signification authentique, c'est-à-dire proprement concrète et individuelle. Le vrai rapport, le seul qui existe, que l'homme intérieur approfondit par intuition et le psychologue par analyse, c'est le rapport entre la personne-moi et la personne-Dieu. Sans doute, le moi humain ne peut-il subsister en Dieu avec ses formes actuelles qui consistent dans le labeur et dans l'effort et qui, par suite, ne peuvent qu'être transitoires. Mais il faut que le moi « se fasse centre », il faut que, s'éclairant par cette lumière de conscience qui lui est propre, il commence par tout rapporter à lui afin de pouvoir ensuite se rapporter lui-même à Dieu par un don qui lui per-

mette en retour de participer à une vie supérieure à celle de l'homme terrestre. Et d'ailleurs cette vie humaine qui, au regard du psychologue se caractérise si nettement par l'effort, n'a pas au regard du moraliste la même spécificité puisqu'elle est impuissante à se suffire. Ou plutôt sa seule caractéristique lui vient de ce qu'elle nous est occasion soit de nous absorber en Dieu, soit de nous anéantir dans la nature. Il faut choisir entre la passivité supérieure et la passivité inférieure. Mais pour atteindre l'une, pour éviter l'autre, il faut agir, lutter contre ce qu'il y a d'inférieur en nous-mêmes, appeler la lumière d'en-haut. Et si nous ne sommes pas libres de voir, nous sommes libres de faire effort pour voir. La méthode pratique à mettre en œuvre est anti-quiétiste, puisque le véritable repos « est après et non avant l'action ». Ainsi se trouve marqué le rôle de l'activité personnelle.

Mais, dira-t-on, cette force vitale et ces états affectifs qui en traduisent le sourd travail ont eux-mêmes un rôle dans cette vie que vous concevez comme supérieure à celle de l'homme. Ne reconnaissez-vous pas, en effet, que nous restons dépendants du corps jusque dans les manifestations les plus élevées de l'esprit? Oui, mais, en le reconnaissant, je maintiens qu'il n'y a pas de milieu entre l'homme charnel et l'homme spirituel. S'il est vrai qu'au fond du bonheur spontané de l'hédoniste, au fond de la joie orgueilleuse du stoïcien, au fond de l'intuition même du mystique se retrouve l'action obscure de l'énergie vitale, ce n'est pas en accroissant cette énergie, c'est en travaillant au contraire à la diminuer, c'est en luttant contre les illusions de la chair et du sang, en mortifiant nos désirs naturels, que nous pouvons développer en nous le sens des choses spirituelles et accroître la subtilité de ce sens. La méthode morale, qui nous permet de cultiver les germes de cette troisième vie qui sont en nous, est donc aussi une méthode physique. En s'orientant vers le bien, il faut rechercher ce qui n'est pas pour le corps et fuir ce qui exalte la vie de l'homme animal. Et lorsque j'emploie

le mot *sens* pour désigner cette appréhension de la lumière qui nous vient de Dieu, je ne suis pas certain d'user simplement d'une métaphore. Je suis au contraire de plus en plus disposé à voir dans ce sens quelque intime faculté de connaissance obnubilée par les désirs charnels, par les fantômes de l'imagination, par cette attention au dehors qui nous installe pour ainsi dire dans un état de dissipation constante. Je n'ose affirmer que cette faculté, tout comme les sens extérieurs, ait des instruments organiques spéciaux. Mais il est bien certain que son réveil, son dégagement des causes qui ordinairement l'oblitèrent, réclament une pratique mortifiante. puisqu'il s'agit justement d'écarter les ténèbres qui viennent de l'agitation, de la dispersion, de l'expansion de vitalité. Telle est la part, en quelque sorte négative, de la vie corporelle.

Je comprends maintenant que ce sens spécial ait lui-même un objet purement spirituel, de sorte que les intuitions ineffables qu'il nous donne ne peuvent être notre œuvre : il faut que le sens se soumette à l'impression de son objet. Et toute l'activité consiste ici à tourner cette face de notre âme vers la source d'où vient la lumière. Mais nous ne pouvons pas plus créer cette lumière spirituelle que l'œil ne peut créer la lumière matérielle ou l'oreille les sons qui les impressionnent. Si un aveugle venait soudainement à voir ou bien un sourd à entendre, ils ne s'imagineraient pas qu'ils produisent d'eux-mêmes ces impressions nouvelles et que ce sont là des rêves ou des hallucinations. Pourquoi donc la lumière spirituelle, la parole spirituelle, qui sont le verbe de Dieu, n'exerceraient-elles pas une action sur quelque sens intérieur tout comme les objets matériels agissent sur nos sens externes ? [1] Cet effet de la grâce qui meut notre âme n'est ni moins réel, ni moins intimément perceptible que celui des objets extérieurs qui ébranlent nos organes. Et la manière dont agissent ces objets, si simple et naturelle qu'elle pa-

1. *Ibid.*, p. 309, 325, 340.

raisse, n'est pas moins mystérieuse et n'échappe pas moins aux prises de notre savoir que l'action de la grâce divine.

Tout se rejoint enfin. Car j'aperçois la manière dont se rencontrent et s'unissent l'apport divin extérieur et supérieur à l'homme, l'apport proprement humain, c'est-à-dire celui de notre activité volontaire, enfin l'apport de la vitalité elle-même. Si Dieu seul agissait en nous, la passivité de l'homme serait complète et la personne-moi, incapable de mérite, se trouverait elle-même anéantie. Si une certaine exaltation vitale procédant d'un déséquilibre organique était la cause des états mystiques, il ne faudrait, au mépris de tout sentiment des réalités spirituelles, voir en eux que les manifestations passives de phénomènes pathologiques. Enfin, s'il s'agissait d'une progressive exaltation volontaire et si nous arrivions à nous rendre passifs des efforts de notre imagination, le génie religieux et mystique ne serait que le génie de l'illusion. Je rejette toute conception qui isolerait l'un ou l'autre des trois aspects théologique, psychologique ou physiologique du phénomène : je rejette également le quiétisme, le matérialisme et le naturalisme. Il faut qu'il y ait une source de lumière qui produise en nous ces impressions ineffables dont nous ne sommes pas la cause. Il faut cependant que l'activité du moi joue son rôle et, comme elle consiste à dissiper les nuages, comme les illusions à détruire empruntent leur force et leur prestige à l'exubérance de vitalité, on comprend que certaines conditions organiques soient également requises pour assurer le développement de la vie mystique. Si donc nous restons charnels même en ce qu'il y a de plus spirituel, il faut reconnaître que l'ascétisme opère ici une inversion dans l'action naturelle des causes organiques, puisque le rôle de l'effort volontaire est de résister à l'expansion de notre nature animale, qui entrave le développement de la vie spirituelle. J'ai pu hésiter longtemps avant de savoir s'il fallait rapporter au système physiologique ou bien au système théologique ces moments d'élévation

et de joie intérieure. Je comprends maintenant que l'un et l'autre point de vue doit intervenir. D'une part, rien de ce fond vital ne peut rendre compte de nos sentiments d'amour et de notre impression vive de la vérité. D'autre part, cependant, cette source de mensonges et de ténèbres est elle-même agissante à titre d'obstacle : il faut compter avec elle ; ce qui est organique ne nous fait pas voir, mais nous empêche de voir. *Lumbi mei impleti sunt illusionibus*. Et ce n'est pas en cherchant à modifier directement nos impressions, c'est par le moyen des actes, c'est par la pratique du bien que nous dépouillons le vieil homme et nous transformons en un homme nouveau.

Encore un dernier aveu : la transformation ne peut être complète. Non seulement il ne dépend pas de nous de voir, mais il nous est impossible de nous affranchir définitivement de toutes les entraves. Je reste encore soumis aux variations de la vie corporelle. Ces organes intérieurs, *lumbi*, me font sentir leur puissance et sont profondément en moi une cause de trouble perpétuel. Mais c'est ainsi justememt que je sens le mieux mon impuissance et la nécessité du secours divin. Il faut que l'attachement à Dieu soit mis à l'épreuve, il faut, pour renaître à la vie de l'esprit en mourant à la vie charnelle, sentir jusqu'à la fin le poids de cette vie charnelle. Il faut, pour que toute illusion soit détruite, avoir toujours une occasion de redire : *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum* [1].

*
**

Tel est le témoignage de cette conscience éprise de vérité. Témoignage qui nous fait entendre une plainte continuelle. Mais cette plainte est aussi une recherche active. Et cette recherche aboutit à l'expérience d'une communion avec Dieu. Témoignage précieux, parce que cette expérience sincère s'accompagne pas à pas d'une

[1] *Ibid.*, dernière page.

pénétrante analyse de psychologue qui soulève les problèmes et discute les solutions. Si nous avons feint une conscience qui s'identifierait à l'expérience biranienne, ce fut pour mettre en relief la qualité essentielle d'une pensée pour laquelle les problèmes se formulent et se résolvent philosophiquement à mesure qu'ils surgissent des nécessités vitales qui en requièrent intimément la solution. Nous espérons n'avoir pas trahi l'auteur du *Journal Intime* et n'avoir accusé certains traits de sa doctrine que selon les directions déjà nettement marquées dans cette doctrine elle-même. Certes, on ne peut dire que le problème religieux ait été étudié dans toute son ampleur et sa complexité : la philosophie de la croyance est trop restée chez Maine de Biran à l'état d'ébauche. Mais du moins, et c'est le mérite de cette psychologie mystique, toutes les difficultés relatives à ce qu'on appelle le problème de la passivité ont été aperçues. Des trois solutions : physiologique, psychologique, théologique, c'est finalement la dernière qui prévaut, mais sans que la première se trouve absolument rejetée. L'originalité de Maine de Biran a été au contraire de retourner contre le matérialisme toute l'apparente vérité du matérialisme pour la faire servir à sa doctrine de la spiritualité. Quant à la solution qui verrait dans le développement des états mystiques une pure construction mentale, c'est-à-dire la solution exclusivement *psychologique*, ce *psychologue* l'a rejetée. Est-ce par ignorance des capacités inventives que l'on attribue aujourd'hui au subconscient? Nous ne le croyons pas : Maine de Biran s'est au contraire constamment attaché à saisir les faits limitrophes ou crépusculaires, à déterminer la part des influences obscures qui, en deçà de la zone lumineuse de la conscience, nous meuvent et nous transforment à notre insu. Seulement sa conception du conscient et de l'inconscient est d'une rigueur, d'une précision extrêmes — peut-être excessives au regard de la psychologie contemporaine : il n'y a conscience que dans l'effort volontaire et dans la pensée ; il n'y a inconscience que dans la vie pure-

ment affective qui traduit notre état organique. Maine de Biran n'a donc pas usé dans ses explications du mot facile de *subconscient*. Ses idées sur le subconscient n'en ont peut-être été que plus précises. Car, en étudiant toutes les formes selon lesquelles l'élément actif se joint à l'élément passif et s'enveloppe en lui, il partait de principes qui lui permettaient de déterminer différents degrés de conscience et de voir ainsi ce que l'on peut ou non demander au subconscient. S'il a entrevu la solution purement psychologique du problème, celle qui rattache les états mystiques à une certaine réaction de l'activité sur l'affectivité, il ne s'y est pas arrêté. En ne faisant intervenir que des facultés connues pour rendre compte de ce qui les excède, une telle hypothèse eut expliqué le supérieur par l'inférieur. Bien plus, et c'est là le point essentiel, elle eut été illogique dans une doctrine au regard de laquelle le besoin religieux devient de plus en plus l'unique orientation vers la vérité. Il faut en effet partir de ce préjugé que le besoin religieux est sans objet, il faut décréter que le surnaturel n'existe pas pour s'aviser de recourir à la seule puissance inventive du subconscient et pour faire de la vie mystique une construction exclusivement humaine. Que l'on reconnaisse ensuite toutes les richesses psychologiques de l'expérience mystique, cela est vain si l'on en a méconnu la richesse morale et proprement spirituelle, c'est-à-dire l'effort pour entrer en rapport avec un Dieu réel et pour vivre en vérité de la vie divine.

Jacques Paliard.

LES IDÉES ET LES LIVRES

Supplément aux *Cahiers de la Nouvelle Journée*
N° 3

Sommaire : LE MOUVEMENT DES IDÉES : PAUL ARCHAMBAULT, *L'irréductible droit naturel;* ANDRÉ GEORGE, *Le débat relativiste.* — LA VIE LITTÉRAIRE : RENÉ AIGRAIN, *Quelques livres de critique et d'histoire littéraire;* JACQUES NANTEUIL, *Les morts vont vite.* — LE TRAVAIL SOCIOLOGIQUE : HENRI BARRAL, *Bolchevisme et sociologie;* J. N., *Où trouver la paix durable?*

LE MOUVEMENT DES IDÉES

L'irréductible [1] droit naturel.

On a voulu s'en passer. De même qu'il existe une morale indépendante, rejetant le patronage de toute religion ou métaphysique, et une morale sociologique, réduisant son ambition à constater les conditions d'existence et de bien être des sociétés dans certaines conditions données, de même des juristes ont surgi, les uns pour supprimer pratiquement la distinction du droit naturel et du droit positif et faire du respect de la légalité, de la forme juridique, le seul critère du

1. L'épithète est, comme on sait, de M. Fr. Gény, un des meilleurs théoriciens de la technique juridique moderne, en son ouvrage fondamental : *Science et technique en droit privé positif.*

juste, les autres pour montrer dans le droit une sorte de reflet passif de la conscience commune ou de l'opinion publique. Plus encore que des critiques de ses adversaires, le droit naturel a pâti d'ailleurs du caractère sommaire ou artificiel de la plupart des conceptions qu'on a abritées sous son nom. Quelle qu'ait été sa fortune, la théorie, ou plutôt la définition de la justice qu'on peut trouver chez un Aristote, par exemple, apparaît à bien des égards inadéquate à la prodigieuse complexité de la vie sociale contemporaine. Quant à cette philosophie des droits de l'homme que lui a substituée le XVIIIe siècle, si l'inlassable critique qui s'est acharnée contre elle ne l'a pas, me semble-t-il, vidée de tout contenu positif, elle exige certainement le remaniement complet de son outillage idéologique.

Mais détruire est plus facile que remplacer et, comme les moralistes, les juristes s'en sont aperçus. D'un côté comme de l'autre la notion est « irréductible » d'un idéal qui juge les faits, d'un impératif qui prescrive et ne se borne pas à constater, d'un bien transcendant qui fournisse à l'effort humain un enjeu digne de lui. D'un côté comme de l'autre, il faut compter avec les exigences de notre pensée, qui se refuse à accepter cette notion d'un idéal, d'un impératif, sans garanties ni justifications, qui ne les prend au sérieux que si elle parvient à les incorporer à un système du monde et de la vie, à une métaphysique. Ce qui revient à dire qu'on n'échappe pas plus à l'idée d'un droit naturel, fondement des législations positives, qu'à celle d'une morale théorique, fondement de nos obligations pratiques.

On n'a pas oublié certain article[1] où M. Hauriou, le plus utile remueur d'idées et un des plus originaux techniciens du droit public français contemporain, montrait dans la guerre de 1914-1918 un des fruits monstrueux de la carence du droit naturel et proposait de le reconstruire sur la notion, restaurée biologiquement, d'espèce humaine — *homo sapiens*. C'est encore de l'influence de M. Hauriou que relève le livre le plus récent, le plus entraînant, qu'on ait consacré à cette question : *Le Droit, la Justice et la Volonté, Conférences d'introduction philosophique à l'étude du Droit*[2], de notre ami M. Georges Renard.

1. *Le droit naturel et l'Allemagne. Correspondant* du 25 septembre 1918. — Il y aurait d'ailleurs mainte réserve à faire sur la construction qu'esquisse M. Hauriou. La lacune qu'il s'agit de combler est du moins signalée avec une vigueur exceptionnelle.

2. Librairie de la Société du recueil Sirey, 1924, 7 fr. 50.

Professeur de droit public, parlant aux étudiants de la faculté de Nancy, c'est au point de vue du juriste, plutôt que du philosophe, que se place M. Georges Renard. Mais de cela même les philosophes lui sauront particulièrement gré Ils se méfient en général, plus que quiconque, de la méthode déductive et abstraite qui prétendrait tirer d'une philosophie générale, préalablement admise, une doctrine du droit naturel, imposée à priori à la matière juridique. Ils préfèrent, et de beaucoup, la méthode inductive et ascendante de l'auteur, qui va au contraire du droit positif au droit naturel, « chaque science s'appliquant à remonter elle-même, de palier en palier, jusqu'aux principes qui la dominent; chaque science se dépassant elle-même pour dégager sa propre philosophie; et toutes ces philosophies particulières, philosophie de la mathématique et de la physique, philosophie sociale et philosophie juridique, philosophie des sciences et philosophie des arts, se rencontrant enfin, comme se rencontrent, au sommet d'une montagne, les voyageurs qui l'ont gravie par tous ses versants »: oui, c'est bien ainsi qu'il faut concevoir les choses. Il y a, au reste, infiniment de profit à tirer de toutes les discussions d'ordre technique que soulève M. Georges Renard et des élégantes solutions qu'il esquisse : sur le rôle de l'opinion publique et de la jurisprudence dans l'élaboration et l'application de la loi; sur la place, beaucoup plus restreinte qu'on ne croit, que tient le contrat (M. Georges Renard dit plutôt: l'adhésion) dans le droit public et même privé; sur les notions si fécondes (voir surtout l'œuvre de M. Hauriou) d'équilibre et d'institution; sur les rapports de l'ordre policier, de l'ordre justicier et de l'ordre moral, administration, tribunaux et conscience; etc., etc.

D'où le droit positif tire-t-il sa valeur et son autorité? se demande à travers tout cela M. Georges Renard.

On peut chercher cette autorité, d'un point de vue matériel, dans la nature même des règles de conduite que le droit impose aux individus et aux collectivités. On peut les chercher aussi, d'un point de vue formel, dans les titres particuliers de la volonté qui pose ces règles et du pouvoir qui les prescrit. D'un côté comme de l'autre la conclusion est la même: nécessité d'une Justice transcendante et régulatrice.

Ni simple expression de la loi, qu'il prépare, précise et interprète; ni forme autonome, malgré les services que rend le formalisme juridique en ramenant « les francs-tireurs de l'idéologisme à l'alignement d'une interprétation moyenne de

la justice » et en suppléant aux lacunes du jugement personnel chez le magistrat ou l'administrateur médiocre ; ni pure émanation de la conscience sociale ou de l'opinion moyenne, ce qui revient à identifier le droit et le nombre ou la force ; plus encore qu'un ordre, puisque toute coordination mérite le nom d'ordre et qu'il reste à savoir selon quel principe d'unité, selon quelle idée dominatrice se fera cette coordination — le droit ne peut être conçu en fait et fondé théoriquement que comme un effort d'adaptation de la Justice aux contingences sociales, une approximation sociale de la Justice.

Essentiellement autoritaire et contraignant, le droit est aussi par là manifestation d'une volonté — tantôt volonté des gouvernants, tantôt volonté des gouvernés, tantôt tractation entre la volonté des gouvernants et celle des gouvernés. Mais ni la volonté anarchique de l'individu, par le seul fait qu'elle contracte ou consent, ni la volonté despotique du souverain, par le fait seul qu'elle commande, n'a « sa raison d'être et son principe de légitimité en elle-même ni indépendamment des buts qu'elle se propose » : l'idée d'autonomie de la volonté est aussi inacceptable dans l'ordre juridique que dans l'ordre moral. Rousseau sacrifiait la liberté à la souveraineté, l'anarchisme sacrifie la souveraineté à la liberté, Duguit les sacrifie l'une et l'autre à la solidarité. Il faut les sauver l'une et l'autre, mais on ne peut le faire qu'en considérant en elles le pouvoir d'agir ou de commander conformément au droit [1].

Cette démonstration faite, M. Georges Renard juge qu'il a, pour sa part, rempli sa tâche et nous renvoie à la philosophie, le droit naturel — qu'il identifie explicitement à la morale sociale — relevant incontestablement de la philosophie.

Quelle philosophie ? demandera-t-on. La *perennis philosophia*, répond M. Georges Renard, la philosophie d'Aristote et de Saint Thomas. Devant l'échec de tant d'orgueilleuses tentatives modernes, je constate ici une fois de plus, sans étonnement, qu'une nostalgie ramène les plus libres esprits à ces antiques disciplines. Mais, ayant eu la curiosité d'y regarder de près, je dois avertir pourtant M. Georges Renard que mainte déception l'attend dans cette voie. La philosophie d'Aristote ne se confond pas avec la *perennis philosophia* et ce n'est pas, à coup sûr, sans profonds remaniements, qu'elle pourra rem-

1. Qu'est-ce donc, dans ces conditions, que l'autorité de la volonté contractante ou souveraine ajoute à celle de la Justice, se demande M. Renard ? « Une présomption favorable et provisoire », ajoute-t-il avec une pénétrante lucidité.

plir le rôle qu'on lui destine. Relisez avec moi, je vous prie, les questions 57 à 61 de la *Secunda secundae*. — *De Justitia et primo de jure*, etc., et dites-moi comment vous vous y prenez pour faire reposer, sur cette base malgré tout si étroite, la grandiose construction juridique que nous présentent vos maîtres. Au reste, ne vous y trompez pas, si jamais école a chéri la méthode idéologique et abstraite que vous répudiez, c'est bien celle à laquelle vous faites appel : consultez plutôt, sur ce point, l'œuvre, d'ailleurs distinguée, d'un esprit pourtant très averti de l'évolution contemporaine des idées : le *Traité de Droit naturel* de M. Albert Valensin (Action populaire éd.). C'est un libre très noble : on ne peut pas dire qu'il réponde, ni de près ni de loin, aux exigences méthodologiques que nous avons vu M. Renard formuler plus haut. Commencer par poser à priori (ou presque) une notion de bien suprême qui, raisonnablement — sinon rationnellement — ne saurait intervenir que comme conclusion d'une vaste enquête et terme d'une longue ascension, c'est se fermer l'audience des esprits pour lesquels écrit précisément M. Renard. Méprise d'autant plus significative qu'elle provient d'un homme qui, familier de la philosophie de l'action, a envisagé l'hypothèse d'une dialectique concrète et — il emploie lui-même l'expression — d'une « logique de la volonté ».

Précisons-le donc : ce n'est pas une analyse idéologique de principes abstraits, c'est une observation concrète des conditions et implications de la vie humaine, individuelle et sociale, qui peut fournir, au droit comme a la morale, son fondement philosophique. En s'engageant dans cette voie, sans doute sera-t-on amené à rendre plus exacte justice à un penseur dont l'œuvre nous paraît ici méconnue : Paul Bureau. M. Georges Renard, comme M. Pierre Méline[1], lui en veut d'une page de l'*Introduction à la méthode sociologique* où il s'élève contre la conception d'un *Naturrecht* universel, valable pour tous les temps et tous les lieux. Mais je ne l'ai jamais comprise que comme un énergique rappel au sens de l'évolution et de l'histoire, l'énoncé d'un problème à résoudre, d'une difficulté à surmonter, nullement comme une exclusion, une négation définitive de toute métaphysique morale et sociale. Bureau était si loin de prétendre faire de la sociologie positive une panacée universelle, que maint sociologue, même catholique, lui a reproché d'y mêler trop de morale. Présenter son

1. Cf. *Nouvelle Journée*, cahier I, p. 120-121.

« sociologisme » comme une thèse close, unilatérale, ce serait donc se méprendre sur ses intentions les plus explicites. J'ose compter que M. Georges Renard s'en gardera plus soigneusement dans les études développées de philosophie du droit qu'il annonce.

Par le caractère complexe et *bifrons* de leur étude, les juristes semblent prédestinés à ce rôle d'agents de liaison entre le réel et l'idéal, la science et la morale, la pratique et la spéculation, qui peut être si bienfaisant et si fructueux. Bien des signes annoncent qu'ils s'en soucient. Mais ils ne pourront le remplir utilement qu'à condition de ne rien méconnaître et de tout utiliser.

PAUL ARCHAMBAULT.

Le débat relativiste.

Les commentaires des théories einsteiniennes, les tentatives d'exégèse, continuent de se poursuivre. Durant ces derniers mois c'est à la question du Temps que s'est circonscrit le débat. On se rappelle que, dans *Durée et Simultanéité*, M. Bergson offrait une interprétation personnelle de la Relativité : « Non seulement les thèses d'Einstein ne paraissaient plus contredire, mais encore elles confirmaient, elles accompagnaient d'un commencement de preuve la croyance naturelle des hommes à un Temps unique et universel » [1]. Ce n'est que par suite d'un « malentendu », que les Temps multiples de la Relativité paraissaient s'opposer au Temps absolu et à la conception bergsonienne de la Durée. En dissipant la « confusion », l'on voit que le seul Temps *réel*, vécu, ou susceptible de l'être, par la conscience, est bien le Temps universel. Les autres Temps, ne sont que fictifs, virtuels, observés par un observateur « fantasmatique ».

D'un coin bien opposé de l'horizon philosophique, la thèse de M. Bergson a reçu un renfort, ou, tout au moins, les coups portés à Einstein se sont trouvés l'être sur un terrain assez voisin. Je fais allusion aux différents articles donnés par M. Jacques Maritain, à la *Revue Universelle*, à partir d'août 1922. Lui aussi, soupçonne les Relativistes d'être victimes « d'une illusion d'optique intellectuelle ». Affirmant hautement la

1. *Durée et Simultanéité*, Alcan, 1922 (préface).

prééminence de la métaphysique, il montre, ou veut montrer, l'impossibilité où sont « les physiciens... (malgré leur) merveilleuse présomption, de réviser les notions communes de l'espace, du temps, de la simultanéité, dont l'élucidation appartient à une science supérieure qui dépasse entièrement leur compétence ».

La contre-attaque s'est naturellement produite, de la part des physiciens. M. Jean Becquerel, qui est un des plus qualifiés parmi les relativistes français [1], entreprit une réfutation en règle de l'interprétation de M. Bergson. Reprenant à son tour les équations de Lorentz, il montrait la méprise de M. Bergson sur le caractère véritable des Temps de la relativité et concluait :

« 1° Les formules de Lorentz sont des relations entre les coordonnées d'un événement, *réellement mesurées* par deux observateurs en mouvement rectiligne et uniforme l'un par rapport à l'autre.

« 2° Ces formules ne contiennent en elles-mêmes aucune contradiction, aucun paradoxe. Le paradoxe n'existe que chez les personnes qui posent, *a priori*, l'unité du temps, ou qui commettent de graves erreurs de raisonnement.

« 3° Le temps propre est essentiellement un temps vécu ou pouvant être vécu, et entre deux événements, il y a une infinité de temps propres... [2] ».

Un élève de M. Becquerel, M. André Metz, a donné lui-même une réfutation claire et ingénieuse des principales erreurs commises au sujet de la Relativité, puis, poussant plus avant la discussion, il s'est efforcé de dégager le vrai sens philosophique des théories einsteiniennes du Temps [3]. Il faut beaucoup recommander, à cet égard, les deux articles qu'il a récemment publiés à la *Revue de Philosophie* et aux *Lettres* [4]. Le premier amena, de la part de M. Bergson, une longue réponse (n° de Mai-Juin 1924) où l'illustre philosophe persiste dans l'inter-

1. Son grand ouvrage, Le *Principe de Relativité et la théorie de la Gravitation*, (1 vol. in-8°, Gauthier-Villars, 1922), est l'un des premiers et demeure l'un des meilleurs exposés français des théories relativistes. En outre, on sait que M. Becquerel a donné un résumé élémentaire de ces théories en un volume de la « Collection Payot ».

2. *Bulletin Scientifique des Etudiants de Paris*, Mars-Avril, 1923.

3. *La Relativité*. « Exposé élémentaire des théories d'Einstein et réfutation des erreurs contenues dans les ouvrages les plus notoires ». (Chiron, 1923). — Articles de la *Revue de Philosophie*, des *Lettres ;* Communications à l'Académie des Sciences, etc.

4. Janvier-Février, 1924 ; Juin 1924.

prétation qu'exposait *Durée et Simultanéité*. Il semble bien que Einstein lui-même ait tranché le débat, car la *Revue de Philosophie* (Juillet-Août 1924), après deux répliques des adversaires, publie ce passage d'une lettre adressée par Einstein à M. André Metz, le 2 juillet : « Il est regrettable que Bergson se soit si lourdement trompé, et son erreur est bien d'ordre purement physique, indépendante de toute discussion entre écoles philosophiques... Bergson oublie que la simultanéité (ainsi que la non-simultanéité) de deux événements *qui affectent un seul et même être* est quelque chose d'absolu, indépendant du système choisi ».

D'autres auteurs n'ont point adopté cette attitude de formelle contradiction. M. Charles Nordmann, d'abord, a tenté une habile conciliation [1].

On sait que l'éminent astronome s'est proposé depuis quelques années de faire œuvre de vulgarisateur, par ses articles de *la Revue des Deux-Mondes* et de l'*Illustration*, ou ses livres publiés chez Hachette sous ce titre générique : « Le Roman de la Science ». L'on peut trouver cette dernière indication superflue, comme le sont les boutades et saillies dont l'auteur émaille ses ouvrages. A cela, il répondra que l'essentiel est d'être clair, accessible et qu'une certaine science aimable, voire spirituelle, ne laisse point d'être de tradition dans le pays de Fontenelle ou Voltaire. La vulgarisation ne saurait être revêche. Convenons que M. Nordmann y apporte des connaissances étendues, une culture générale qui se meut aisément en divers sens, une plume alerte enfin, qui rend effectivement ses livres plus attrayants que beaucoup de romans.

Le dernier, qui s'appelle *Notre Maître le Temps*, a deux parties bien distinctes, peut-être disparates. C'est d'abord une promenade aisée, fleurie, à travers les saisons, les jours, les horloges — la *mesure* du temps. Beaucoup de ces pages sont ingénieuses et fort utiles : elles réservent maintes surprises à plus d'un lecteur, sur des notions qui ont l'air d'être fort connues et le sont peu ou mal. La seconde partie, *Einstein ou Bergson*, nous occupera davantage ici. Elle est beaucoup plus sérieuse, beaucoup plus serrée que la première et, me semble-t-il, s'adresse à un public différent. J'imagine que M Nordmann l'a murie bien davantage, y a passé plus de temps

1. *Notre Maître le Temps. Les Astres et les Heures. Einstein ou Bergson*, 1 vol. pet. in-8°, Hachette, 1924.

peut-être, qu'à son premier ouvrage *Einstein et l'Univers*, si hâtif par endroits.

Deux éminents philosophes, s'est dit l'auteur, d'idées philosophiques d'ailleurs opposées, mais doués de culture scientifique l'un et l'autre, M. Bergson, M. Maritain, contestent à Einstein le droit de remplacer la notion traditionnelle de Temps absolu, universel, par la notion de temps multiples, de « temps propres ». Les savants relativistes ont voulu prouver que ces philosophes avaient tort, que leurs raisonnements péchaient par connaissance insuffisante des théories relativistes. Eh bien! MM. Bergson et Maritain ont, en réalité, tort et raison. Leur argumentation, inexacte si l'on étudie à fond les mémoires originaux d'Einstein, de Weyl, Minkowski, est parfaite si l'on considère qu'elle se réfère au petit livre *La Relativité mise à la portée de tout le monde* (*gemeinverständlich*), où Einstein lui-même a tenté de vulgariser sa difficile théorie. C'est donc « un malentendu, une équivoque, qui ont séparé M. Bergson et M. Maritain, d'Einstein » (p. 184).

Malgré l'ingéniosité et l'agilité de raisonnement que déploie M. Nordmann, j'avoue qu'il me paraît fort difficile d'accepter sans réponse ce jugement de Salomon. D'abord, pour ne parler que de Bergson, comment admettre que ce haut esprit ait écrit tout un ouvrage sur la Relativité en ne l'ayant étudiée que dans un petit livre de vulgarisation? Ledit petit livre, au reste, n'est-il point paru en Allemagne, en 1917 seulement (la préface d'Einstein est datée : décembre 1916) alors que M. Bergson lui-même reconnaît à la page 109 de son livre[1], avoir eu l'attention appelée sur les théories d'Einstein, *dès 1911*, par les communications de M. Langevin au Congrès de Bologne, cette année-là. Mais il me paraît qu'on peut encore opposer d'autres raisons C'est *au fond* que l'interprétation bergsonienne se heurte aux conceptions einsteiniennes. Pour Bergson, il n'y a de temps réel que celui vécu par la conscience. C'est toute sa philosophie de la durée, qui se heurte à l'existence des temps multiples. Selon lui, ces temps multiples ne peuvent être que fictifs, « scientifiques », commodes et justifiés pour le calcul, mais sortes de déformations perspectives du Temps absolu. Or, — on ne saurait trop le répéter — c'est l'inverse : les temps multiples d'Einstein, sont les temps réellement mesurés, les dimensions et les temps des formules de Lorentz sont les dimensions et les temps

1. *Durée et simultanéité*, Ed. orig.

réellement mesurés. L'opposition Bergson-Einstein est radicale, foncière, nullement relative à tel ou tel de leurs écrits respectifs.

M. Jules Sageret, qui est, on le sait, également préoccupé de science et de philosophie, vient d'essayer, lui, de grouper en faisceau convergent certaines tendances de la philosophie et de la science contemporaines [1]. Il a rapproché originalement des esprits aussi opposés que Bergson et le Dantec, apercevant un caractère commun à la philosophie de la durée, de « l'évolution créatrice » et à celle qui s'exprimait en formules de ce genre : « Un individu, c'est une histoire », (*Crise du Transformisme*) ; « la vie n'est jamais un phénomène qui commence, c'est un phénomène qui continue », (*Influences Ancestrales*) etc... Le pluralisme de Rosny concourt dans le même sens, en affirmant la multiplicité et la diversité sans limites et irréductibles de l'Univers. Rosny encore nous dit donc « implicitement que tout est histoire et que la substance n'est rien ». Or, ce relativisme intégral constitue une véritable « révolution philosophique » par rapport à la métaphysique traditionnelle, celle de l'Absolu, et à la notion classique de substance.

On voit comment M. Sageret introduit Einstein dans sa synthèse : ce divorce entre la Métaphysique classique et l'Univers réel apparaît nettement avec la théorie relativiste, qui prouve l'identité de la masse d'inertie et de la masse pesante, qui fait évanouir notre notion la plus assurée de la matière. La physique einsteinienne, *seule d'accord avec l'expérience*, nous oblige à modifier notre conception du monde, à en écarter le statique. L'univers aussi devient « histoire ».

L'ouvrage de M. Sageret, un peu rapide parfois, est curieux et suggère, comme l'on voit, beaucoup de réflexions sur les grands courants de la pensée contemporaine. Il fait mieux comprendre, pour ne citer qu'un exemple, comment le néothomisme s'est heurté si radicalement à la révolution einsteinienne, et pourquoi tel philosophe, obligé d'abandonner un aristotélisme lié à la figure classique de l'Univers, préfère dénier aux nouveautés relativistes le droit d'exister [2].

1. *La Révolution Philosophique et la Science* : *Bergson, Einstein, Le Dantec, J.-H. Rosny aîné.* — 1 vol. in-16 de la *Nouvelle Collection Scientifique*, dirigée par Emile Borel, Alcan, 1924

2. L'intérêt d'une discussion aussi fournie autour des grandes lignes de la théorie de la Relativité sera d'avoir enfin éliminé certains ouvrages manifestement erronés et certains commentaires fantaisistes ou imprécis. On s'étonne désormais de voir des criti-

Nous manquons encore actuellement, et malgré tant d'efforts, d'une interprétation tout ensemble ample et correcte des théories nouvelles. Un des passages les moins contestables de l'ouvrage de M. Lucien Fabre sur Einstein était certainement celui où il déplorait l'absence d'un Henri Poincaré. Il n'y a pas beaucoup d'Henri Poincaré par siècle; mais les articles donnés ces derniers temps par M. Meyerson font entrevoir une construction vraiment sûre et du premier ordre. Attendons donc cette *Déduction relativiste* qu'annonce déjà l'éditeur Payot et dont la parution prochaine nous permettra sans doute de l'étudier en notre seconde chronique [1].

André George.

ques comme celle dont le début paraît dans la *Revue de Philosophie* de Juillet-Août 1924 (*La Fiction einsteinienne*, par M. Berche) où l'auteur cite parmi ses autorités l'abbé Moreux et commence ainsi un paragraphe : « La conséquence la plus intéressante à coup sûr, si l'on en croit les amis d'Einstein, est que la théorie nous donnerait à tous *un excellent moyen de rester jeunes !* » (*sic*) C'est avec de tels exposés qu'on fausse entièrement les idées du public.

1. Je ne voudrais point clore celle-ci, avant de signaler un récent ouvrage de la collection dirigée par M. Borel. Il s'agit du livre de Lœb, sur les *Protéines*, dont le professeur Mouton (qui avait déjà traduit *La Conception mécanique de la vie*) vient de donner une version française, augmentée pour l'occasion de quatre chapitres inédits [a]. On sait que l'opinion traditionnelle concernant les colloïdes, constituait, pour les régir, une chimie nouvelle, étrangère aux lois qui règlent les combinaisons des cristalloïdes. On en restait volontiers à cette séparation spécifique entre *état cristallin* et *état colloïdal* que, jadis, Graham estimait comme « liée sans aucun doute à la constitution moléculaire intime ».

Le chimiste Lœb n'y voit qu'un principe inexact, résultat d'une erreur de méthode. Il borne sa démonstration actuelle aux protéines (par exemple : gélatine, caséine, ovalbumine), dont on connaît l'importance en biologie, puisqu'elles paraissent former la partie essentielle de la matière vivante. Lœb apporte, en son ouvrage, le résultat précis de nombreuses expériences méthodiques, des mesures exactes, en particulier, où il s'est servi des électrodes à hydrogène. Le caractère convergent de ces résultats semble probant, au moins comme le précise l'auteur, en ce qui concerne les protéines.

(a) 1 vol. in-16, Alcan, 1924. Ce volume correspond à la première partie de l'édition anglaise. La seconde paraîtra prochainement dans la même collection et étudiera *Les Propriétés colloïdales*.

LA VIE LITTÉRAIRE

Quelques livres de critique et d'histoire littéraire.

Le succès de la collection *La Critique*, fondée par la maison Plon, succès que les amis de ce genre littéraire, un peu disgracié jusqu'à présent en librairie, avaient enregistré comme un favorable signe des temps, continue de porter heureusement ses fruits. Non seulement cette collection continue elle-même de s'enrichir d'utiles ouvrages, mais le chiffre d'éditions qu'elle obtient détermine d'autres éditeurs à entreprendre des séries analogues, et la critique retrouve de ce fait sa place sur le marché des livres, tandis que l'indéniable qualité des recueils mis en circulation lui assure un public. Des volumes comme les deux séries de *Jugements* par Henri Massis portent sur leur couverture un chiffre d'éditions que l'on eût pu croire réservé aux romans à succès ; or il ne s'agit pas même de critique impressionniste, anecdotique ou fantaisiste, capable à la rigueur d'atteindre les mêmes lecteurs, on dirait presque de satisfaire les mêmes curiosités qu'un roman ; point du tout, ce sont des recueils fort graves, où l'auteur ne dissimule pas sa volonté de servir une doctrine, non seulement littéraire, mais philosophique, voire théologique ; livres sérieux s'il en fut, où les idées et les hommes sont confrontés à des principes, avec une inflexible et passionnée logique que d'aucuns ont trouvée excessive, et cela parmi les co-religionnaires de l'auteur. Pas de concession à la mode, ni à la célébrité, ni même aux services rendus, que Massis ne méconnaît point, *sed magis amica veritas ;* et il n'est pas jusqu'à un Barrès qui, pesé à la balance d'une doctrine assurée, ne soit trouvé trop léger, pour avoir été prisonnier du relativisme de sa génération et n'avoir pas revendiqué assez hautement les droits de l'intelligence, faite pour le vrai... Il peut paraître qu'un tel « jugement » est bien sévère ; du moins ne contestera-t-on pas qu'il soit logique. Encore pourra-t-on penser que l'étude de Massis, où les condamnations sont d'ailleurs tempérées de sympathie, gagne à être complétée par des pages comme la célèbre introduction d'Henri Bremond à *Vingt-cinq années de vie littéraire*, reprise dans son récent volume *Pour le Romantisme*, et par son

émouvant article nécrologique du *Correspondant*, publié depuis en une charmante brochure. Peut-être les deux points de vue ne sont-ils pas inconciliables ; mais je comprends qu'un ami de Barrès, suivant de près, comme Bremond, depuis des années, son évolution émouvante, et ne se dissimulant pas le chemin qui restait à parcourir, ait été péniblement impressionné par cette sortie vigoureuse contre un homme qui se dirigeait vers la place avec des intentions d'ami, s'il ne s'était pas débarrassé autant qu'il l'eût fallu de l'armure empruntée jadis à l'ennemi. Mais enfin, sur le terrain des principes et de la logique pure, ces considérations inspirées par la sympathie d'un fin psychologue perdent de leur valeur ; et la rigueur raisonnante de Massis, qui afflige peut-être par instants le père attendant de toute sa tendresse l'enfant prodigue sur le chemin du retour, réjouira évidemment le dialecticien. Je crois qu'il n'y a personne, dût-il résister à ce que ces deux volumes ont pour certains esprits de trop impérieusement tendu, qui puisse se dispenser de les lire, et qui ne soit assuré d'y trouver quelque profit. De combien de livres aujourd'hui peut-on en dire autant ? On y peut lire d'ailleurs plusieurs études complètement satisfaisantes, par exemple le chapitre sur M. Georges Duhamel.

D'autres ouvrages de la même collection méritent aussi de retenir l'attention des amis des lettres. Je citerai en particulier celui que M. Louis Gillet a intitulé *Lectures étrangères*, et qui nous révèle, chez l'auteur de tant de beaux livres d'art, une compétence inattendue, une culture « européenne » étendue et sûre qui, quoi que M. Gillet lui-même en dise, ne laisse pas l'impression qu'un Wyzewa est irremplaçable ; et un choix des articles que prodigue le très intelligent M. Edmond Jaloux, l'*Esprit des livres*. Mais ces deux ouvrages, désignés chacun comme une « première série », nous promettent de retrouver prochainement leurs auteurs pour définir leur manière avec plus de loisir.

La librairie Bloud et Gay, entrant à son tour dans la même voie, nous a donné les premiers volumes d'une collection critique, et nous en annonce d'autres comme prochains. L'un d'entre eux a été le signal d'une bataille, de quoi je gagerais que les éditeurs n'ont pas été fâchés outre mesure, car on ne se bat d'ordinaire qu'autour des livres vivants : on a pu voir dans un même et grave journal, au feuilleton des *Débats*, M. Jean de Pierrefeu et M. Ernest Seillière présenter de l'ouvrage des portraits si divers, que le droit d'interpréter à sa

guise, dévolu au critique par les mœurs littéraires des écoles les plus impressionnistes, recevrait difficilement une plus parlante illustration. M. Jean de Pierrefeu, de qui je goûte fort les articles, n'eut pas en cette affaire le dernier mot, et cela non seulement parce qu'il n'entretint point la controverse, mais parce que sa pénétration habituelle parut en défaut ce jour-là, et que, s'il trouva sans doute quelques utiles observations de détail à présenter à l'abbé Bremond, il céda trop au désir d'écrire un feuilleton d'artifice, si l'on me passe le mot, sous couleur de dénoncer en son auteur un artificier. Jeu dangereux quand on le joue à propos d'un Bremond, lequel assurément s'amuse à ses heures, mais pas sur n'importe quel terrain, et reste si maître de ses moyens que l'amusette d'un instant ne l'entraîne pas aisément au-delà de ce qu'il veut sérieusement donner à entendre. Il y a beaucoup à retenir, pour qui veut connaître le vrai Bremond, dans ces articles si alertes sur Boileau, Barrès, Lamennais, Sainte-Beuve, et je crois que ceux-là même qui voudraient contredire l'auteur se passeront avec peine, pour comprendre ces romantiques, de ces contributions pleines d'éclairs et d'ingénieuse finesse, s'ils sont vraiment des amateurs d'âmes. Même s'il n'y avait pas la préface du très grand livre qui s'appelle *Une Enquête aux pays du Levant*, il nous serait de longtemps impossible de ne pas associer les noms de Bremond et de Barrès. Que d'ailleurs il reste à prendre même dans le badinage avoué d'un Bremond, je n'en veux pour preuve que les deux articles du *Correspondant* que l'excellent éditeur du *Divan*, M. Henri Martinau, recueillait en volume, le jour même où l'abbé prononçait sous la coupole son grave et émouvant discours sur monseigneur Duchesne, — ce fut M. Henri Bordeaux qui ce jour-là se chargea du rôle d'artificier, avec un visible plaisir. — Ces amusantes fantaisies sur les *Deux Musiques de la prose*, pleines de traits aigus et de réflexions précieuses, mais ne cherchant aucunement à dissimuler leur allure capricante, veulent évidemment être lues dans l'esprit où elles furent écrites, *cum grano salis*, et le pauvre M. Paul Souday a fait un peu rire de lui pour n'avoir pas su découvrir cette évidence. Mais, quand on lit *Pour le Romantisme*, je crois inutile de faire appel au Bremond qui par jeu semait sa prose d'octosyllabes pour faire la nique aux « princes sourds ». L'art de lire, dont un des chapitres essentiels enseigne à dépister l'ironie, ne demande pas que l'on pousse la méfiance jusque-là.

D'autres volumes que *Pour le Romantisme* s'imposent dans la

collection Bloud et Gay. Comment ne pas signaler le recueil si *neuf* de M. André Cœuroy, *Musique et littérature?* Voie féconde, où d'autres trouveront à glaner, (et dont j'aurais eu plaisir à jalonner moi-même quelques points, mais en trouverai-je jamais le temps?) Ne croyez pas qu'il s'agisse ici de quelque mosaïque où des études purement musicales voisinent par hasard avec des chapitres de littérature. M. Cœuroy dépasse même le point de vue de M. G. Jean-Aubry esquissant, dans *la Musique française d'aujourd'hui,* des études intéressantes — qui les poussera plus loin? — sur *Baudelaire et la Musique* ou *Paul Verlaine et les musiciens.* Il pénètre au cœur de son problème et se demande, en homme très informé sur les écrivains de plusieurs littératures, en quoi ils eurent une « âme musicale », quels éléments la musique, ses formes, ses procédés, son esthétique ont apportés dans la composition d'œuvres littéraires. *Le mélange des arts,* c'est le titre d'un de ses chapitres : mais son instrument d'analyse est sensible à des influences plus tenues encore. Quand il reconnaît dans un poème ou dans une page de prose une composition *symphonique*, il donne à ce terme un sens fort précis, et distinct des à peu près de M. Thibaudet, par exemple. Tel notre ami Maurice Brillant intitulant un poème *Cantate en forme de thème varié :* soyez sûr que, musicalement, il sait ce qu'il dit. Nous attendons de M. Cœuroy d'autres études comme celles-là. — A signaler aussi, à côté de l'*Enquête* de MM. Varillon et Rambaud sur la jeune littérature — enquête assez intéressante pour que les maîtres les plus « arrivés », un Bourget, un Maurras, n'aient pas dédaigné de faire savoir aux enquêteurs, après la publication des réponses dans la *Revue hebdomadaire,* ce qu'ils pensaient de ces jeunes qui se réclamaient d'eux — une nouvelle série d'*Etudes et Figures* de M. André Bellessort. Il est bien, celui-là, intelligent et vivant, « quoique professeur », s'il me permet de reprendre une amusante formule qu'il condamne justement dans son livre ; mais ce professeur, qui est aussi un grand voyageur devant l'Eternel, doit à cette double qualité une curiosité universelle. Nous savions déjà, par son beau livre sur Virgile, qu'il goûtait les classiques de l'antiquité à la façon d'un humaniste qui serait en même temps historien et psychologue ; nous en avons une preuve nouvelle dans la curieuse étude sur Hésiode qui ouvre le présent volume. Et, comme il connaît naturellement la littérature française d'une manière au moins aussi directe, nous pouvons attendre avec confiance l'*Histoire* qu'il nous en promet depuis des années.

Satisfera-t-elle M. Fernand Vandérem ? J'espère que non, car ce monsieur apporte à défendre une cause partiellement bonne une passion qui devient déplaisante, et finit par perdre toute mesure, sans que les indispensables considérations pédagogiques paraissent tenir dans ses articles plus de place qu'au premier jour. Mais, à coup sûr, il contentera les maîtres de notre enseignement, et avec eux le public, qui retrouvera dans ce livre les mérites des conférences sur *Balzac et son œuvre* (livre considérable que je n'ose effleurer, et sur lequel j'espère avoir l'occasion de revenir). En attendant, lisez ce recueil d'articles, tous étendus, fort divers, et que l'on pourrait prendre pour modèles si l'on voulait définir l'*essai*. Si j'avais à avouer une préférence, je crois qu'elle irait à l'étude sur Fromentin ou à celle sur Estaunié, lequel ne fut jamais si complètement portraituré, à ma connaissance ; mais ne serait-ce pas faire tort à des chapitres comme *Dante et Mahomet* ou *Une nouvelle édition de la Légende des siècles*, où les travaux les plus récents sont mis en œuvre avec une si juste et si personnelle aisance ? — Dans la même série, enfin, notons la réédition augmentée du livre de M. A. Poizat sur le *Symbolisme*, et une étude d'un comédien, M. Reyval, sur l'*Eglise et le théâtre*, toute pleine de faits curieux.

A son tour, la librairie Crès commence une collection d'*Essais et Critique*. M. André Beaunier y recueille des articles sur des *Critiques et romanciers*, curieux qu'il est sans doute au même degré de ces deux métiers qui sont également siens ; sa manière, qui volontiers recherche le trait, l'anecdote, le mouvement, est bien dans ce volume celle d'un critique qui n'oublie pas d'être romancier. J'ai particulièrement goûté, de M. Emile Henriot, l'auteur d'*Aricie Brun*, un volume qui eût pu constituer une troisième série de son *Courrier littéraire*, et qui, consacrée à un seul écrivain, s'intitule *Stendhaliana*. Comme les deux séries du *Courrier*, ce sont, à propos de publications récentes, des articles plus ou moins étendus, mais où il est rare que M. Henriot n'apporte pas sa note ou même son information personnelle, si bien que ces recueils de comptes-rendus sont des plus précieux aux historiens des lettres et leur apprennent plus que certains gros livres. Celui-ci intéressera les stendhaliens, dont est M. Henriot — il est même de ce *Stendhal-Club* auquel ne manque que l'existence, et dont il esquisse l'amusante histoire — et aussi les autres, car M. Henriot, passionné pour son auteur, ne paraît pas fanatique et fait discrètement les concessions qui s'imposent, s'il ne consent pas à moins

aimer pour cela cet homme si imparfait mais si pénétrant, et tout compte fait si attachant, même quand on est bien obligé de le déclarer haïssable. Que ne peut-on pas dire pour ou contre un Stendhal? Mais il faudrait d'abord savoir le lire. Demandez à M. Henriot la clef de quelques-unes de ses énigmes.

Il ne me reste pas beaucoup de place pour parler des livres isolés; je suis obligé d'en réserver plusieurs pour une prochaine chronique. Je veux du moins noter au passage deux livres précieux pour la connaissance du grand siècle, je veux dire, ainsi qu'il est convenu, du dix-septième. D'abord un simple lexique, et d'appareil tout scolaire, mais je sais d'honnêtes gens qui, l'ayant découvert, ne veulent ni ne savent plus s'en passer : c'est le *Français classique*, (chez Didier), dont M. Gaston Cayrou a diligemment compilé les termes, ceux du moins qui s'écartent par quelque côté de l'usage actuel, en se servant des dictionnaires d'alors; à l'Académie (1694), à Furetière, à Richelet, et aux grands classiques eux-mêmes, abondamment cités, M. Cayrou emprunte définitions et exemples, et fait de tout cela, au hasard de l'ordre alphabétique, le répertoire le plus divertissant et le plus instructif, qui rendra aux écoliers des services incessants, mais qu'il serait mille fois dommage de leur abandonner en monopole. Quant aux curieux de théâtre classique, ils ne manqueront pas de lire les *Notes sur l'interprétation de Molière*, de M. J. Arnavon (Plon). L'intérêt d'un pareil livre n'est pas uniquement dans les suggestions techniques dont un Gémier peut tirer profit, et qu'il a d'ailleurs le droit de contester. Je pense surtout, en ce moment, au lecteur de Molière, à l'homme cultivé qui apprit jadis sur les bancs des raisons scolaires d'admirer le *Misanthrope*, et qui depuis, s'il n'est amateur de théâtre (encore l'exception est-elle, pour les neuf dixièmes des *amateurs*, de pure politesse), ne voit une œuvre pareille que *livresquement*, ou dans un cadre de convention. Tout ce qui pourra être tenté pour faire *vivre* un Molière à nos yeux de rats de bibliothèque doit être encouragé. M. Arnavon s'est demandé si le texte de Molière, quoi qu'il en soit de l'organisation du théâtre de son temps, ne suggère pas des décors, parfois variables, et une mise en scène. La réponse exige une minutieuse analyse des comédies, qui est pleine d'enseignements. Mais on laissera tomber les considérations sur le *sens second* dans Molière; elles n'ont rien de pertinent, et ne sont fondées ni en histoire ni en raison. Que Molière doive être pour nous une école de démocratie, d'anticléricalisme ou autres thèmes qu'il ne fai-

sait certainement pas entrer en ligne de compte dans ses préoccupations, qu'il ait dissimulé dans les blancs de son texte tant de billevesées doctrinaires, non, vraiment, je n'en crois rien, et j'aimerais mieux qu'un livre suggestif et dans l'ensemble excellent ne fût pas gâté par ces visions. Mais il est si facile de ne pas s'arrêter à un chapitre aventureux ! Le reste, assurément, est parmi les livres récents un de ceux qui méritent le mieux d'être lus.

René Aigrain.

Les morts vont vite.

Je retrouve par hasard, dans une vieille revue, la liste du jury chargé de décerner, en 1911, le *Prix du Jeune Roman*. Voici les noms. Je n'omets personne.

Jean Aicard, Maurice Barrès, René Bazin, Paul Bourget, Jules Claretie, Maurice Donnay, Anatole France, Paul Hervieu, Henri Lavedan, Jules Lemaître, Pierre Loti, Marcel Prévost, Henri de Régnier, Jean Richepin, Henri Roujon.

Tous personnages notoires et révérés ; tous revêtus d'habits verts, tous constellés d'ordres et de crachats.

1911 ! Il y a treize ans de cela ! Quel carnage parmi nos gloires ! Que de morts authentiques expédiés, dûment cachetés par l'état civil, avec cette adresse sommaire et suffisante : Royaume des Morts et de l'Oubli.

Quoi ! Passés pour jamais, quoi, pour jamais perdus ? Jean Aicard, Roujon, Claretie, souvenirs falots dont un fauteuil, depuis longtemps réoccupé, perpétue seul le souvenir !

Et combien d'autres errent encore à la lisière incertaine de l'être ou du non être ! Compagnon, dites-moi donc si Jean Richepin harangue encore les jeunes filles de *Conferencia* ?

Certains sont partis dans une apothéose, comme Barrès et Loti ; d'autres trônent en stylites, sur des colonnes isolées, et notre démocratie pressée vient parfois faire oraison à leurs pieds.

Feuilletons les journaux de notre année 1924. Jury du *Prix Floréal :* Lucien Descaves, V. Marguerite, Georges Duhamel, Vildrac, Severine, Paul-Boncour, Roland Dorgelès, Rosny aîné. Jury du *Prix Blumenthal :* Bergson, Robert de Flers, Edmond Jaloux, Anna de Noailles, Paul Valéry, Gaston Riou, Albert

Thibaudet, Henri de Régnier, René Boylesve. Et je ne parle pas du *Prix du Nouveau Monde*.

De l'ancienne équipe de 1911, aucun nom, fors Henri de Régnier, ne surnage Une impatiente génération a fait litière de son passé immédiat. Elle a des hommes nés de la guerre. Ou mieux, nés après la guerre.

Une enquête comme celle menée avec une intelligente curiosité [1] par Pierre Varillon et Henri Rambaud risque fort de nous tromper sur l'orientation de la jeunesse intellectuelle. Ils ont découvert trois maîtres à nos écrivains d'aujourd'hui, trois maîtres qui sont Barrès, Bourget et Maurras. Tous trois mainteneurs ou restaurateurs des traditions françaises (religieuses, politiques, sociales, familiales, patriotiques, classiques).

Mais autre chose est d'admirer, autre chose de suivre. Toutes les conclusions convergentes auxquelles parvenaient à la veille de la guerre les enquêtes d'Emile Henriot (*A quoi rêvent les jeunes gens*), d'Agathon ou de Gaston Riou paraissent aujourd'hui infirmées. La jeunesse laborieuse et pensive, tournée vers l'action pratique et les devoirs immédiats, a disparu presque entièrement dans la tourmente, son tempérament fait d'équilibre, de santé morale, de sage raison appliquée à la solution des problèmes politiques ou sociaux, sa passion pour les idées claires susceptibles de réalisations immédiates, toute cette harmonieuse combinaison du classicisme et du cartésianisme que l'on constatait chez les meilleurs de la génération de 1910 nous apparaît aujourd'hui presque aussi lointain que les généreuses exaltations de Michelet ou de Quinet. Deux générations se sont effacées en l'espace de dix années. Celle des Bourget et des Barrès, qui fit triompher la réaction contre le « scientisme ». Celle des Péguy, des Psichari, des Henry du Roure.

Quel gaspillage! Quelle richesse! On voudrait espérer, se tournant vers ces jeunes héritiers qui ont fait maison neuve, qu'ils sauront au moins mettre en valeur le patrimoine héréditaire. On crie victoire, car ils n'ont pas mis au grenier les portraits de famille. Bourget! Barrès! Maurras! Ne leur demanderont-ils pas des directions? des conseils?

Certes la dialectique de Maurras, la synthèse organisatrice de Bourget, les subtils détours qui conduisirent un Barrès de

1. *Enquête sur les Maîtres de la jeune littérature.* (Bloud et Gay, éd.)

l'anarchie sentimentale au nationalisme, enchantent leur intelligence. Ils recueillent, sans le désavouer, le fruit de leur effort. Ils prennent pied sur l'étroite plate-forme aménagée au long d'une pente raide par leurs devanciers.

Mais ils rêvent d'ascension nouvelle. Ils se disent et se croient classiques. Ils professent, — d'Action Française ou d'Action Communiste — le désir de l'ordre. Mais un désaccord subtil apparaît déjà entre leurs professions de foi et les exigences intimes de leur tempérament. Qu'ils mettent au même plan dans leurs admirations un Proust et un Barrès, un Gide et un Maurras, voilà qui donne à refléchir. Ils rêvent d'un ordre extérieur, et donc artificiel, alors que leur moi intime se refuse au joug d'un impératif moral, et que la vie sexuelle leur apparaît soustraite à toute discipline. Ils ont un credo social et politique, mais à ce credo ne correspond aucune foi intime. Ils décomposent l'univers, et soumettent au joug de la loi écrite les groupes sociaux, alors qu'ils affranchissent l'individu de toute tutelle intérieure.

Par là se développe un individualisme effréné, qui n'a cure ni de religion ni de morale, et développe, par contre coup, ses conséquences habituelles.

Plus que jamais, dit M. Emile Henriot [1], la marque caractéristique des jeunes gens, c'est l'inquiétude.

Dans un article récent de la *Nouvelle Revue Française*, un tout jeune écrivain, M. Marcel Artaud, dénonce « un nouveau mal du siècle ». « Dieu, éternel tourment des hommes », s'écrie-t-il, en constatant un immense besoin insatisfait.

Ainsi la génération la plus récente se trouve ramenée à l'une de ces crises de dépressions périodiques dont le XIXe siècle a déjà offert deux exemples : à son début, quand l'idéalisme de Rousseau se heurta à l'impérialisme napoléonien, à son déclin, quand le positivisme de Taine et de Renan s'avéra impuissant à élucider toutes les énigmes du monde. Crise encore peu sensible, car elle n'éclate que dans les âmes les plus parfaites, celles que n'arrive pas à satisfaire le *licet* accordé à toutes les suggestions de l'instinct, mais dont il est permis de prévoir le développement inévitable.

A cette crise, ni un Maurras, ni un Bourget, ni un Barrès ne peuvent apporter de réponse, car leur attitude est avant tout une attitude de réaction ou, si l'on juge le mot équivoque, de contre poids. Ils étouffent momentanément les révoltes de

1. *Nouvelles littéraires*, 7 juin 1924.

l'âme contre le matérialisme philosophique, en utilisant ses énergies pour l'édification d'une cité raisonnable. Ils substituent aux méditations sans issue la poursuite d'un but logique et proche. Mais la sécurité même qu'ils assurent à l'esprit dans l'ordre social lui laisse les loisirs de s'évader à nouveau, de poursuivre cette vérité absolue dont la cité terrestre n'est que l'image sensible.

De ces jeunes hommes anxieux quels seront les guides ? M. Henri Massis comprend leur tourment, mais son enquête dogmatique est plus faite pour les rebuter que pour les séduire. Qui nous donnera un nouveau *Génie du Christianisme ?* de nouveaux *Essais de Psychologie ?*

Jacques NANTEUIL.

LE TRAVAIL SOCIOLOGIQUE

Bolchevisme et sociologie.

On a fréquemment noté les difficultés auxquelles se heurte l'énoncé d'un jugement vraiment impartial sur les choses sociales.

Le bon sens croit y suffire, toute école, tout parti s'y essaient, apportant à chaque problème une solution présentée comme définitive et totale. Et, sans doute, si l'on part de quelques principes généraux auxquels on est fermement attaché, il est aisé de trancher a priori les questions les plus complexes : et c'est le spectacle que nous offrent couramment les politiciens. Ils font de la sociologie déductive.

Inutile de montrer que par là la science sociale ne saurait guère avancer. Reconnaissons, par contre, que cette manière de présenter les choses peut aider à la réalisation pratique de certaines idées.

Tout autre doit être le point de vue de l'observateur soucieux d'impartialité et désireux de ne rien affirmer au-delà de ce qu'il voit. Celui-là peut apporter un document véritable susceptible d'être utilisé au point de vue scientifique.

A cet égard, la question du bolchevisme russe est certainement l'une de celles qui ont fait, depuis plusieurs années,

l'objet de milliers de jugements sans valeur. Aussi faut-il se féliciter qu'un penseur disposant d'une méthode de recherche prudente et solide, M. Mauss, nous apporte aujourd'hui une veritable et sereine *Appréciation sociologique du bolchevisme* [1].

L'auteur indique tout d'abord ce qu'il faut entendre par le mot appréciation, à savoir : « un essai de mesure de ce qu'un événement social apporte de nouveau et d'indispensable, nous ne disons pas de bien et de mal, dans la série des faits sociaux dont il fait partie » (p. 103).

Il examine ensuite à quel point le bolchevisme constitue une réalisation socialiste. A son avis, le bolchevisme n'est pas « une expérience », mais une phase de la Révolution russe, révolution involontaire, née de la guerre, de la misère et de la chute d'un régime, qui fut l'œuvre d'une jacquerie militaire et paysanne, et qu'une minorité sut imposer à la nation russe, alors que « le socialisme, par définition », dit M. Mauss, doit être l'œuvre de la « volonté générale des citoyens ». Une autre conclusion se dégage des événements russes, c'est que « toute révolution sociale devra prendre un caractère national ». De plus, les violences exercées contre les groupes professionnels ont souvent amené les bolcheviks à revenir en arrière. Le communisme de la consommation a eu de graves conséquences. On a détruit ce qui constitue l'essence de l'économie, le marché. La société future ne pourra pas se passer d'argent, de monnaie : l'expérience communiste l'aura prouvé. En ce qui concerne la vie industrielle et commerciale, la liberté est une atmosphère indispensable à leur développement. « Les sociétés socialistes ne pourront donc s'édifier qu'au delà et à côté d'une certaine quantité d'individualisme et de libéralisme » (p. 110). Il faudra donc respecter ces « collectivités intermédiaires et développer ces institutions » qui relient l'individu à la société. Aussi voyons-nous la nouvelle économie politique russe se diriger en ce moment « vers une mixture de capitalisme, d'étatisme, de socialisme administratif, de collectivités libres et d'individualisme » (p. 111).

Au point de vue de la politique générale, que nous enseigne la Russie sur le rôle de la violence et de l'efficacité des lois? Tout d'abord, la violence des Bolcheviks a amené « la rétraction de la nation, des forces de production et de création du pays ». La crainte et la peur « tiennent à la rigueur debout les Etats et les tyrannies ; elles ne créent ni la charité hu-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1924.

maine ni l'amour ou, si l'on aime mieux, au fond, le dévouement. Or, il n'est pas de société qui ait plus besoin d'inspirer des sentiments positifs que celle qui prétend être celle des travailleurs se dévouant tous les uns aux autres » (p. 116).

Les qualités de législateurs des chefs bolcheviks, jointes aux forces de contrainte qu'ils ont mises au service de leurs décisions, montrent bien la faible efficacité des lois qui, même dans ces conditions favorables, se sont révélées impuissantes quand les mœurs ou les pratiques sociales n'étaient pas préparées à les recevoir. Dans l'œuvre de destruction, la réglementation atteignit son but, mais « là où la loi a dû faire accomplir des actes, surtout d'administration, de gestion, elle a été impuissante » (p. 118). C'est que « l'acte, économique ou moral ou autre... ne se prescrit pas, ou mal ; il se fait, et c'est de la pratique que se dégage la règle... La loi n'est active que quand il y a derrière elle une morale qu'elle sanctionne et une mentalité qu'elle traduit » (p. 119).

Se plaçant ensuite sur le terrain de la méthode politique, M. Mauss fait remarquer que « peu de doctrines sortent plus ébranlées des événements terribles de ces derniers dix ans que celle du matérialisme historique » (p. 122). Et il dénonce de suite « cette sophistique qui consiste à donner le primat à telle ou telle série de phénomènes sociaux ». Aussi n'y a-t-il qu'une seule matière offerte à l'action convergente du moraliste, de l'économiste, du législateur, c'est la pratique sociale dans son unité indivisible.

En dernier lieu, l'auteur soulève quelques problèmes de logique politique. Il estime que « les événements de Russie ne confirment ni ne contredisent le socialisme » (p. 125), puis il s'élève contre la prétention de croire que ce qui a été possible en Russie serait réalisable dans nos sociétés occidentales. « Le possible et l'impossible sont différents pour eux et pour nous » (p. 129). Aucune assimilation ne peut être faite entre notre évolution et notre état social et ceux du peuple russe.

Par l'examen des faits et la distinction des sociétés en groupes à certains égards hétérogènes, M. Mauss restitue à la réalité sociale toute sa complexité et toute son indépendance vis-à-vis des doctrines politiques. « Il n'y a pas, dit-il, de sociétés exclusivement capitalistes, et il n'y en aura sans doute pas de purement socialistes » (p. 130).

N'est-ce pas dans cette voie que l'on est assuré de se garder de l'utopie des transformations sociales complètes et soudaines ?

N'est-ce pas en se plaçant à ce point de vue que l'on est le mieux garanti contre les généralisations hâtives et le mieux armé pour découvrir, dans l'observation de la réalité, le jeu complexe des mécanismes variés et les points d'insertion de la liberté humaine ?

HENRI BARRAL.

Où trouver la paix durable?

Le renversement électoral du 11 mai, et la nouvelle politique internationale inaugurée par M. Herriot n'enlèvent rien de leur actualité et de leur vigueur aux considérations développées par M. Alfred Fabre-Luce dans son livre : la *Victoire*, et reproduites par la *Nouvelle Revue Française* du 1er mai 1924.

C'est un âpre réquisitoire, dans une langue ferme et merveilleusement articulée, contre les conceptions qui nous ont amenés à concevoir le problème des réparations et celui de la sécurité comme liés au développement de notre supériorité militaire.

« Ce qui distingue les nationalistes, ce n'est pas de désirer plus que d'autres la grandeur de leur pays — car tous les pays la recherchent — c'est de l'imaginer seulement par le moyen de la force ».

M. Fabre-Luce s'emploie à démontrer ce qu'a de périlleux une semblable politique. « Proclamer qu'il n'y a d'autre sécurité que le maintien d'une supériorité militaire, c'est poser un problème insoluble à une nation dont la population se maintient à peine devant une nation dont la population augmente sans cesse ». Il dénonce une politique ambiguë — où les réparations et la sécurité se mêlent et se combattent pour finalement s'annuler, où la brutalité et la faiblesse alternent pour aboutir à la même impuissance.

« Nous avons persévéré dans les traditions de la guerre — vivant face à l'étranger, exagérant nos malheurs pour renforcer nos droits, cherchant à lui suggérer le mirage d'une cohésion nationale qui s'effritait dans les cœurs, nous serrant encore, par convention, autour des erreurs gouvernementales, renonçant à la critique sans conquérir l'autori é, — et dans celles de la vieille diplomatie, — cachant notre programme dans l'espoir de le faire varier suivant les possibilités, ou lui

demandant le plus pour obtenir le moins, et *développant la créance aux dépens des payements* ».

Cette politique n'a abouti qu'à indisposer nos alliés et à exaspérer nos adversaires. Nous avons dû consentir des concessions dont nul ne nous a su gré, car elles apparaissaient comme des capitulations.

Nous nous sommes séparés de nos alliés pour échapper à la tutelle de « la finance internationale », mais pourtant nous avons voté un nouveau budget pour l'apaiser quand, en janvier 1924, elle a fait sentir sa rude main sur notre change.

Voulant écarter le risque d'une guerre, nous l'avons rapproché au point que beaucoup jugent un nouveau conflit imminent. — Prenez garde, dit M. Fabre-Luce, à ceux qui acceptent sans recul une pareille perspective !

« Annoncer que la guerre reviendra, c'est annoncer, quel qu'en soit le sort, la perte de notre civilisation. Chercher une seconde victoire, c'est seulement préférer un des degrés de la catastrophe — car chacun devine dans quel état elle nous laisserait. Ces hommes n'ont pas de confiance dans l'homme. N'y eût-il qu'une chance sur mille d'échapper à leur pauvre idéal, il faudrait encore la tenter et risquer pour elle le pari de Pascal ».

Mais tout espoir de salut n'est pas retiré à notre pays. Que faut-il faire? « La première puissance militaire du continent décide, dans une large mesure, de l'orientation générale... *Il faut attribuer à la France la responsabilité principale de la paix* comme nous avons attribué à l'Allemagne celle de la guerre. »

Il faut vouloir la paix. Il faut aussi croire à la paix. L'écrivain s'élève ici contre le dogme de « l'Allemagne éternelle », de la nation de proie. Il voit, dans les résistances actuelles de l'Allemagne, « le désir d'échapper à la famine et au démembrement, ou même, plus simplement, le désespoir ».

L'admission de l'Allemagne dans le sein de la Société des Nations, le resserrement des liens de la solidarité internationale écarteront, dans l'esprit de la plupart des Allemands, la pensée de l'appel à une nouvelle guerre.

« Le jour où les obligations de réparations auront été fixées, acceptées par l'Allemagne, incorporées à son budget et à sa vie, où elles auront commencé à être acquittées automatiquement, le jour où il ne sera plus question d'une guerre d'affranchissement, mais seulement d'une guerre de revanche, où ne se posera plus le choix entre deux hypothèses de désespoir, mais entre une situation acceptable et l'inconnu — ce jour là

on verra sans doute beaucoup d'Allemands quitter le drapeau des nationalistes. Ainsi, à condition que notre politique encourage cette évolution, on peut espérer raisonnablement qu'au moment où l'Allemagne se trouvera plus libre de préparer la guerre, elle aura perdu sa meilleure façon de la faire ».

Cet effort de désarmement international, l'auteur ne le rattache pas à l'avènement de tel ou tel parti Il y voit seulement une manifestatiion de logique, de bon sens et de clairvoyance. Il souligne au contraire le danger qu'il y aurait à laisser le socialisme ou les partis de gauche apporter seuls leur concours à une nouvelle construction du monde dont la nécessité s'impose. « On ne vaincra le bloc des gauches que si on lui enlève le monopole de l'esprit de paix ».

Ainsi, alors que trop souvent les campagnes visant l'orientation de notre politique extérieure sont inspirées par des considérations de politique intérieure, M. Fabre-Luce fait appel à tous les Français.

Se laisse-t-il emporter par l'ivresse d'un logique sans rapports avec le réel ? Montre-t-il trop de confiance dans l'homme abstrait ? Exagère-t-il la sévérité à l'encontre des diplomates ?

Constatons au moins que sa voix n'est pas tout à fait isolée. En dehors même des partis politiques qui se sont fait un tremplin de l'espoir en une paix durable, combien de solides cerveaux que hante le souci d'une cité nouvelle!

L'éminent historien de la Rome antique, Guglielmo Ferrero, cherche lui aussi à découvrir dans le chaos actuel quelque plan d'alignement pour une humanité transformée.

« L'humanité semble se trouver une fois encore, comme il lui arrive de temps en temps, à un tournant décisif. Un corps unique ne peut être animé d'âmes discordantes et ennemies. Depuis quatre siècles, le monde a été peu à peu unifié par les explorations, les colonisations, les émigrations, les guerres, les révolutions, le commerce, la diplomatie, les chemins de fer, les bateaux à vapeur, le télégraphe. L'heure va-t-elle venir où, de cette unification, sortira une civilisation à caractère universel, âme unique de cet immense corps unifié? » [1]

Comment concilier le « vouloir vivre » des nations et l'instinct confus qui entraîne les peuples vers une unité de l'univers civilisé? La race risque de se dissoudre dans un cosmopolitisme informe. Mais le maintien des antagonismes nationaux rend les guerres inévitables, et les guerres futures

1. Gug. Ferrero, *Discours aux sourds*, Ed. du Sagittaire.

seront un anéantissement. Périr par le glaive ou par la dissolution, n'est-il pas d'autres alternatives pour les races ?

On conçoit les perplexités des penseurs. Un des esprits les plus lucides de ce temps, M. Albert Thibaudet, oppose, dans un de ces dialogues savoureux où sa pensée chevauche à travers les systèmes, Poincaré « l'avocat lorrain » et Jaurès « le rhéteur toulousain ».

« Un Poincaré investi au rôle de sentinelle lorraine, héritier des légistes capétiens, se sent chargé de conserver, de créer, par une création continuée, la terre française, pour laquelle on a des siècles milité et plaidé, dans son pays et dans son métier. Un Jaurès [1] se sent la mission de créer, pour toute l'humanité, un sentiment de facilité, de joie et de vie ».

En poussant le jugement à la limite logique où il devient un déni de justice, on peut appeler Jaurès l'Anti-France, mais Poincaré l'Anti-Europe. Que l'un ou l'autre manque, et notre pays est désaxé.

« Après la guerre, continue M. Thibaudet, et ce peut être une conclusion, on attendait de la France quelque chose qui circulât. Cela n'est pas venu. La France s'est fermée. Avec le nom de Poincaré retentit partout le son, le nom de cette fermeture. Seule la voix de Jaurès pouvait donner à une grande cathédrale sonore la seconde tour, le second jeu de cloches ».

J. N.

1. « Je sentais, a dit de lui Barrès, que, né pour être un écho sonore au cœur de la France, il trouvait ce rôle trop étroit, et qu'il courait toujours se placer au centre de l'Europe ».

TABLE DES MATIÈRES

M. Blondel. — Le problème de la Mystique 1
* * * — Mysticisme païen et mysticisme chrétien . 65
V. Delbos. — Le mysticisme allemand 109
J. Wehrlé. — La vie et la doctrine de Saint Jean de la Croix 123
J. Paliard. — L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique . . 171

Les Idées et les Livres par Paul Archambault, André George, René Aigrain, Jacques Nanteuil, Henri Barral 199

Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — EUVRARD PICHAT